Schopenhauer

Arthur Schopenhauers Werke

Mit Einleitungen, erläuternden Anmerkungen
und einer
biographisch-historischen Charakteristik Schopenhauers

in Auswahl herausgegeben
von
Dr. Moritz Brasch.

Zweiter Band.

Leipzig
Verlag von Gustav Fock.
1891.

Zweiter Band:

Schriften zur Aesthetik, Ethik, Religionsphilosophie und Lebensweisheit.

[illegible]

Inhaltsübersicht des zweiten Bandes.

Zur Philosophie des Schönen und der Kunst.

Einleitung.

Die Entwickelung der Aesthetik als philosophische Wissenschaft in Deutschland zeigt zwei Reihen: die psychologisch-formale und die metaphysisch-reale. Jene wird wesentlich durch Kant und Herbart und deren beider Schulen, diese durch Schelling, Solger, Krause, Hegel und Schopenhauer und deren Anhänger repräsentirt. So wenig es sonst im Sinne Schopenhauers ist, mit den „Afterphilosophen" Schelling und Hegel zusammengestellt zu werden, so sehr gehören sie doch vom Standpunkt mit der historischen Entwickelung der modernen Aesthetik zusammen.

Schopenhauers Aesthetik ist eine real-metaphysische, weil seine Ableitung der Principien alles Schönen mit seiner metaphysischen Ansicht vom Intellekt und vom Willen innig zusammenhängt, während sie zugleich eine besondere psychologische Bedeutung dadurch gewinnt, daß er eine ungemein feine Beobachtung des Thatsächlichen in Natur und Kunst, sowie ein reiches empirisches Material herbeibringt, um seine metaphysisch-ästhetischen Principien zu beweisen.

Versuchen wir eine gedrängte Analyse dieser Grundprincipien.

Die Aesthetik Schopenhauers beruht auf seiner Lehre von den „Ideen". Die Ideen sind gewissermaaßen die Mittelstufen zwischen dem Urwillen und den Individuen. Sie haben etwas von der Natur beider; mit dem Willen haben sie das gemeinsam, daß sie nicht den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität unterworfen sind; mit den Individuen besitzen sie die Gemeinsamkeit der Pluralität. Auf diesen Stufen erscheint der Wille bleibend. Darin besteht nun die Aehnlichkeit dieser Ideen mit denen Platos, welche ja auch ungeworden und von ewiger Dauer sind.

„Die Idee", sagt Schopenhauer, „ist ein Allgemeines, aber ein Allgemeines ganz anderer Art, als dieses. Die Ideen (in der ächten, ursprünglichen von Platon eingeführten Bedeutung des Wortes) sind die verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens (als des Dinges an sich), welche in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser, oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend, sondern feststehend,

keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, während die Individuen entstehen und vergehen, immer werden und sind. — Unter Idee ist also jede bestimmte und feste Stufe der Objektivation des Willens zu verstehen, insofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist, welche Stufen zu den einzelnen Dingen sich verhalten, wie ihre ewigen Formen oder ihre Musterbilder." . . . . „Die Ideen offenbaren noch nicht das Wesen an sich, sondern nur den objektiven Charakter der Dinge, also immer nur noch die Erscheinung, aber die vollständige und vollkommene Erscheinung oder die adäquate Objektität des Willens. . . . . . . Die Idee und Ding an sich sind also nicht Eins und Dasselbe, vielmehr ist die Idee nur die unmittelbare und daher adäquate Objektität des Dinges an sich, welches selbst der Wille ist, der Wille, insofern er noch nicht objektivirt, d. h. Objekt für ein erkennendes Subjekt, noch nicht Vorstellung geworden ist. Das Ding an sich ist als solches frei nicht bloß von allen dem Erkennen als solchen anhängenden, besonderen Formen, sondern auch von der ersten und allgemeinsten Form aller Erscheinung, d. i. Vorstellung, dem Objekt-für-ein-Subjekt-sein. Die Platonische Idee hingegen ist nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an sich verschieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle unter dem Satz vom Grunde begriffen sind, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt." . . . . „Die der ersten und allgemeinsten Form der Vorstellung überhaupt, dem Objektsein für ein Subjekt, untergeordneten Formen (Raum, Zeit und Causalität), deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist, sind es, welche die Ideen zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig. Die Idee geht in diese Formen ein, indem sie in die Erkenntniß des Subjekts als Individuums fällt. Das einzelne, erscheinende Ding ist also nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an sich, zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige, unmittelbare Objectität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objektseins für ein Subjekt. Während daher die Idee allein die möglichst adäquate Objektität des Willens als Dinges an sich oder das ganze Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung ist, so sind die einzelnen Dinge keine ganz adäquate Objektität des Willens, sondern diese ist hier schon getrübt durch die im Satz vom Grunde begriffenen Formen, welche Bedingung der dem Individuum als solchem möglichen Erkenntniß sind." . . . . . „Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume sind also nichts, als die durch den Satz vom Grund, als die Erkenntnißform der Individuen solcher vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objektität getrübten Ideen."

So weit der erste Theil der Schopenhauerschen Ideenlehre, der

vom Wesen der Idee, ihrem Verhältnisse zum Willen einerseits und zu den individuellen Dingen andererseits handelt. Der zweite Theil würde nun die Art zu betrachten haben, wie wir zur Erkenntniß der Ideen gelangen.

Wir würden nicht mehr einzelne Dinge, heißt es in „W. als W. u. V. I, noch Begebenheiten, noch Wechsel, noch Vielheit erkennen, sondern nur Ideen, nur die Stufenleiter des einen, das wahre Ding an sich bildenden Willens in reiner ungetrübter Erkenntniß auffassen, und folglich würde unsere Welt ein Nunc stans sein, wenn wir nicht als Subjekt des Erkennens zugleich Individuen wären und als solche die Zeit und alle andern Formen des Satzes vom Grunde zur Form unseres Erkennens hätten." . . . . „Um sich zur Erkenntniß der Ideen zu erheben, muß im erkennenden Subjekt eine Veränderung vorgehen, vermöge welcher es nicht mehr Individuum ist, sondern entsprechend der ganzen Art des Objekts (Idee), welche ebenfalls nicht einzelnes Ding, Individuum ist, zum reinen Subjekt des Erkennens wird, welche die Dinge nicht mehr in ihrer Beziehung zum individuellen Willen, sondern nach ihrem selbsteigenen Wesen auffaßt. Hat der Intellekt Kraft genug, das Uebergewicht über den Willen zu erlangen und die Beziehungen der Dinge auf den Willen ganz fahren zu lassen, um statt ihrer das durch alle Relationen hindurch sich aussprechende, rein objektive Wesen einer Erscheinung aufzufassen, so verläßt er mit dem Dienste des Willens zugleich auch die Auffassung bloßer Relationen und damit eigentlich auch die des einzelnen Dinges als solchen. Er schwebt alsdann frei, keinem Willen mehr angehörig; im einzelnen Dinge erkennt er bloß das Wesentliche und daher die ganze Gattung desselben, folglich hat er zu seinem Subjekt bloß die Ideen." . . . . . Der Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Kenntniß der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniß sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört, ein bloß individuelles zu sein und jetzt reines, d. i. willenloses Subjekt der Erkenntniß ist, welches nicht mehr, dem Satz vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht, sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Subjekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht." . . . . „Die Idee und das reine (vom Dienste des Willens freie) Subjekt des Erkennens treten als nothwendige Korrelate immer zugleich ins Bewußtsein, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterschied sogleich verschwindet, die beide dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen völlig fremd sind und außerhalb der durch ihn gesetzten Relationen liegen, dem Regenbogen und der Sonne zu vergleichen, die an der steten Bewegung und Succession der fallenden Tropfen keinen Theil haben. Daher ist es z. B. bei Betrachtung eines Baumes für die Erkenntniß seiner Idee ohne Bedeutung, ob es dieser Baum oder der vor tausend Jahren blühende Vorfahr ist, und ebenso, ob der Betrachter dieses oder irgend ein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum ist. Und nicht allein der Zeit, sondern auch

dem Raum ist die Idee enthoben, denn nicht die mir vorschwebende räumliche Gestalt, sondern ihr innerstes Wesen ist eigentlich die Idee und kann ganz dasselbe sein bei großem Unterschiede der räumlichen Verhältnisse der Gestalt."

Offenbar liegt dieser Erkenntnißlehre ein gut Stück jener ästhetischen Mystik zu Grunde, welche auch in der Form wie im Inhalt der eigentlichen Schopenhauerschen Schönheitstheorie wiederkehrt, und die der Kunstanschauung dieser Philosophie heute eine so große Verbreitung verschafft hat. Das Mystische jedoch in dem psychischen Vorgange besteht darin, daß wir bei der ästhetischen Auffassung und Erkenntniß völlig vom Satze vom Grunde befreit sein sollen, als wenn wir bei Betrachtung einer ästhetischen Handlung oder eines körperlichen Objekts nicht der Bedingungen der Zeit und des Raumes bedürften. Wie oft hat nicht Schopenhauer selbst betont, daß der Satz vom Grunde die „alleinige Form des Objektseins für ein Subjekt" sei. Und nun sollen wir ihm glauben, wenn er versichert, daß die ästhetische Erkenntniß alle Formen des Intellekts abgelegt hat und nur die des „Objektseins" allein und schlechthin ohne den Satz vom Grunde beihalten habe!

Daß der innere Vorgang der ästhetischen Auffassung einen wesentlich mystischen Charakter hat, folgt auch aus der Darstellung Schopenhauers selbst, der diesen „Zustand", in welchem wir wahrhaft fähig wären, ästhetisch zu genießen, als einen seltenen und ausnahmsweisen bezeichnet, ja ihn sogar auf gewisse innere physiologische Vorgänge zurückführt. Diese Vorgänge „reinigen und erhöhen die Thätigkeit des Gehirns" in einem solchen Grade, daß eine „plötzliche Springfluth" entsteht. Dieses sei jener seltene seelische Zustand, wo der Intellekt, der nur das Accidenz sei, den Willen, der ja die Substanz ausmacht, bemeistert und aufhebt; ein Proceß, der sich äußerlich darin zu erkennen giebt, daß wir der zu beobachtenden Scene „völlig fremd und von ihr abgesondert bleiben und schlechterdings nicht thätig darin verflochten" sein sollen. —

Aus diesem Grunde sei die Kunst nicht Nachahmung des Wirklichen und der Natur, vielmehr übertreffe sie diese, indem der Künstler durch Anticipation dessen, was die Natur darzustellen sich bemüht hat, durch Erkenntniß der Idee im einzelnen Dinge das Schöne schaut, sowie der Dichter das Charakteristische. Wie die Idee das Objekt der Kunst sei, so das Genie das Subjekt derselben. Deßhalb hat das Schöne wesentlich zwei Elemente in sich, denn indem wir einen Gegenstand — der Natur oder der Kunst — schön nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Gegenstand unserer ästhetischen Betrachtung ist. Diese hat aber, wie wir oben gesehen haben, das doppelte Moment in sich: einerseits macht uns die ästhetische Betrachtung objektiv, d. h. wir sind dann nicht mehr als Individuen, sondern leidenschafts- und willenloses, d. h. reines Subjekt des Erkennens; andererseits erkennen wir in dem schönen Gegenstand nicht das einzelne Ding, sondern die Idee, die Gattung, die reine ewige Form. Hier liegt auch der Grund des Wohlgefallens und der Freude beim ästhetischen Anschauen. Der „Wille", die Quelle aller unserer Wünsche, Triebe, Begehrungen und Leidenschaften verschwindet beim

Eintritt in die ästhetische Betrachtung, in welcher die Möglichkeit des Leidens ganz aufgehoben ist.

Aus der Natur des psychologischen Vorgangs in der ästhetischen Auffassung leitet Schopenhauer auch die Erscheinung der stufenweisen Schönheit, ebenso den Grund ab, warum in der Natur jedes Objekt schön sei, obgleich es uns zuweilen häßlich erscheint: „Es hat jedes Ding," sagt er, „seine eigenthümliche Schönheit, nicht nur jedes Organische und in der Einheit einer Individualität sich Darstellende, sondern auch jedes Unorganische, ja jedes Artefakt."

In der Bestimmung der einzelnen ästhetischen Begriffe schließt sich Schopenhauer vielfach an seine Vorgänger, wie Lessing, Winckelmann, Kant und Schiller an. So z. B. in der Definition des Erhabenen und der Grazie. Er adoptirt Kants Eintheilung des Erhabenen, je nachdem es von einer überlegenen Macht oder einer räumlich oder zeitlich unermeßlichen Größe kommt, in das Dynamisch- und Mathematisch-Erhabene. Auch die Schillersche Bestimmung der Grazie als der Schönheit in der Bewegung erkennt er an und weist sehr fein uns auf den hier obwaltenden Unterschied in der Naturschönheit hin, wie er z. B. im vegetabilischen und animalischen Organismus hervortritt. „Da die Pflanze", bemerkt Schopenhauer, „eine bloß räumliche Erscheinung des Willens ist, da keine Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit (abgesehen von ihrer Entwickelung) zum Ausdruck ihres Wesens gehört, die Grazie hingegen in der Bewegung sich zeigt, so folgt, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es sei denn im figürlichen Sinne, Thieren und Menschen aber beides: Schönheit und Grazie".

Insbesondere aber ist es die Schönheit und Grazie der Menschengestalt, welche die deutlichste Sichtbarkeit des Willens auf der obersten Stufe seiner Objectivation und eben deßhalb die höchste Leistung der Kunst ist. Von allen Völkern der Erde waren es aber die Griechen, welche durch ihren bewunderungswürdigen Schönheitssinn befähigt waren, den wahren Normaltypus der menschlichen Gestalt herauszufinden und so die Musterbilder der Schönheit und Grazie für alle Zeiten zur Nachahmung aufzustellen. Hier sucht freilich Schopenhauer, indem er an die historische Thatsache des hochentwickelten griechischen Schönheitssinns anknüpft, den tiefern Zusammenhang zwischen der Geschlechtsliebe und dem sowohl receptiven als insbesondere produktiven Schönheitssinn des Künstlers nachzuweisen. „Dasselbe", sagt er, „was, wenn es vom Willen unzertrennt bleibt, Geschlechtstrieb mit fein sichtender Auswahl, d. i. Geschlechtsliebe, giebt, eben dieses wird, wenn es durch das Vorhandensein eines abnorm überwiegenden Intellekts sich vom Willen ablöst und doch thätig bleibt, zum objektiven Schönheitssinn für menschliche Gestalt, welcher nun zunächst sich zeigt als urtheilender Kunstsinn, sich aber steigern kann bis zur Auffindung und Darstellung aller Theile und Proportionen, wie dies der Fall war im Phidias, Praxiteles, Skopas u. s. w." Polyklet

Wir gehen nun hier auf die einzelnen Ausführungen in Schopenhauers

Metaphysik des Schönen nicht näher ein, sondern verweisen auf jene Fülle tiefer und feiner Beobachtungen auf diesem Gebiete, welche zum Theil den großen Einfluß erklären, welchen grade in der Gegenwart seine Ansichten über Kunst und Schönheit selbst auf solche Kreise ausüben, die seiner Willensmetaphysik wie seinem ethischen Pessimismus sonst fern stehen.

Wenige Denker haben die Schönheit und die Kunst so hoch gestellt wie Schopenhauer. Wenn nach ihm die gesammte sichtbare Welt die Objektivation, der Spiegel des Willens ist, der zu seiner Selbsterkenntniß, ja zur Möglichkeit seiner Erlösuug ihn begleitet und wenn sie, als Welt der Vorstellung abgesondert betrachtet und vom Wollen losgerissen, die erfreulichste und die allein unschuldige Seite des Lebens ist, so besteht der hohe Werth der Kunst gerade darin, daß sie, als die höhere Steigerung, die vollkommenere Entwickelung von allem Diesen wesentlich eben dasselbe, nur concentrirter, vollendeter, mit Absicht und Besonnenheit leistet, was die sichtbare Welt selbst, und sie daher, im vollen Sinne des Wortes, die Blüthe des Lebens genannt werden kann. Zuweilen giebt Schopenhauer diesem Gedanken eine ethische Wendung, so z. B. wenn er einmal die künstlerische Kontemplation mit der Verneinung des Willens zum Leben in Analogie bringt, insofern in ersterer auch der Intellekt als Accidenz den Willen als Substanz, freilich immer nur auf kurze Zeit überwältigt und aufhebt.

In der Reihe der menschlichen Thätigkeiten stellt Schopenhauer die schönen Künste neben die Philosophie; beide arbeiten darauf hin, das Problem des Daseins zu lösen. Das Ergebniß jeder künstlerischen Auffassung der Dinge ist ein Ausdruck mehr vom Wesen des Lebens und Daseins, eine Antwort mehr auf die Frage: „Was ist das Leben?" Aber der Unterschied zwischen den Künsten und der Philosophie ist der, daß jene nur die naive und kindliche Sprache der Anschauung, nicht die abstrakte und ernste der Reflexion reden; ihre Antwort auf obige Frage ist also nur ein flüchtiges Bild, nicht eine bleibende allgemeine Erkenntniß. Was die Kunst geben kann, ist immer nur ein Fragment, ein Beispiel, statt der Regel, nicht das Ganze, welches nur in der Allgemeinheit des Begriffes gegeben werden kann. Die Aufgabe der Philosophie ist es daher, für den Begriff, für die Reflexion nur in abstracto eine bleibende und genügende Antwort auf jene Frage zu gewähren. Wie der Wein zu den Trauben, so verhält sich die Philosophie zu der Kunst. In dieser ist alle Weisheit, aber nur virtualiter und implicite, in jener hingegen actualiter und explicite enthalten.

Der Welt als Vorstellung

zweite Betrachtung:

Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes; die Platonische Idee; das Objekt der Kunst.

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;

ΠΛΑΤΩΝ.

§ 30.*)

Nachdem wir die im ersten Buch als bloße Vorstellung, Objekt für ein Subjekt, dargestellte Welt im zweiten Buch von ihrer andern Seite betrachtet und gefunden haben, daß diese Wille sei, welcher allein als dasjenige sich ergab, was jene Welt noch außer der Vorstellung ist, so nannten wir, dieser Erkenntniß gemäß, die Welt als Vorstellung, sowohl im Ganzen als in ihren Theilen, die Objektität des Willens, welches demnach besagt: der Objekt, d. i. Vorstellung gewordene Wille. Wir erinnern uns nun ferner, daß solche Objektivation des Willens viele, aber bestimmte Stufen hatte, auf welchen, mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung, das Wesen des Willens in die Vorstellung trat, d. h. sich als Objekt darstellte. In diesen Stufen erkannten wir schon dort Platons Ideen wieder, sofern nämlich jene Stufen eben die bestimmten Species, oder die ursprünglichen, nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen, sowohl unorganischen, als organischen Körper, wie auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeinen Kräfte sind. Diese Ideen also insgesammt stellen sich in unzähligen Individuen und Einzelheiten dar, als deren Vorbild sie sich zu diesen ihren Nachbildern verhalten. Die Vielheit solcher Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen derselben durch Kausalität allein vorstellbar, in welchen Formen allen wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntniß des Individuums als solchen fällt, ist. Die Idee hingegen geht in jenes Princip nicht ein, daher ihr weder Vielheit noch Wechsel zukommt. Während die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind und unaufhalt-

*) Drittes Buch des Bd. I der „Welt als Wille und Vorstellung."

sam werden und vergehen, bleibt sie unverändert als die eine und selbe stehen, und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung. Da dieser nun aber die Form ist, unter der alle Erkenntniß des Subjekts steht, sofern dieses als Individuum erkennt, so werden die Ideen auch ganz außerhalb der Erkenntnißsphäre desselben als solchen liegen. Wenn daher die Ideen Objekt der Erkenntniß werden sollen, so wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehen können. Die näheren und ausführlichen Erklärungen hierüber sind nunmehr, was uns zunächst beschäftigen wird.

§ 31.

Zuvor jedoch noch folgende sehr wesentliche Bemerkung. Ich hoffe, daß es mir im vorhergehenden Buche gelungen ist, die Ueberzeugung hervorzubringen, daß Dasjenige, was in der Kantischen Philosophie das Ding an sich genannt wird und daselbst als eine so bedeutende, aber dunkle und paradoxe Lehre auftritt, besonders aber durch die Art, wie Kant es einführte, nämlich durch den Schluß vom Begründeten auf den Grund, als ein Stein des Anstoßes, ja, als die schwache Seite seiner Philosophie befunden ward, daß, sage ich, dieses, wenn man auf dem ganz andern Wege, den wir gegangen sind, dazu gelangt, nichts Anderes ist, als der Wille, in der auf die angegebene Weise erweiterten und bestimmten Sphäre dieses Begriffs. Ich hoffe ferner, daß man, nach dem Vorgetragenen, kein Bedenken hegen wird, in den bestimmten Stufen der Objektivation jenes, das An-sich der Welt ausmachenden Willens, Dasjenige wiederzuerkennen, was Platon die ewigen Ideen, oder die unveränderlichen Formen (εἰδη) nannte, welche, als das hauptsächliche, aber zugleich dunkelste und paradoxeste Dogma seiner Lehre anerkannt, ein Gegenstand des Nachdenkens, des Streites, des Spottes und der Verehrung so vieler und verschieden gesinnter Köpfe in einer Reihe von Jahrhunderten gewesen sind.

Ist nun der Wille das Ding an sich, die Idee aber die unmittelbare Objektität jenes Willens auf einer bestimmten Stufe, so finden wir Kants Ding an sich und Platons Idee, die ihm allein οντως ον ist, diese beiden großen dunkeln Paradoxen der beiden größten Philosophen des Occidents, — zwar nicht als identisch, aber doch als sehr nahe verwandt und nur durch eine einzige Bestimmung unterschieden. Beide große Paradoxa sind sogar, eben weil sie, bei allem innern Einklang und Verwandtschaft, durch die außerordentlich

verschiedenen Individualitäten ihrer Urheber, so höchst verschieden lauten, der beste Kommentar wechselseitig eines des andern, indem sie zwei ganz verschiedenen Wegen gleichen, die zu einem Ziele führen". — Dies läßt sich mit Wenigem deutlich machen. Nämlich was Kant sagt, ist, dem Wesentlichen nach, Folgendes: „Zeit, Raum und Kausalität sind nicht Bestimmungen des Dinges an sich, sondern gehören nur seiner Erscheinung an, indem sie nichts als Formen unserer Erkenntniß sind. Da nun aber alle Vielheit und alles Entstehen und Vergehen allein durch Zeit, Raum und Kausalität möglich sind, so folgt, daß auch jene allein der Erscheinung, keineswegs dem Dinge an sich anhängen. Weil unsere Erkenntniß aber durch jene Formen bedingt ist, so ist die gesammte Erfahrung nur Erkenntniß der Erscheinung, nicht des Dinges an sich, daher auch können ihre Gesetze nicht auf das Ding an sich geltend gemacht werden. Selbst auf unser eigenes Ich erstreckt sich das Gesagte, und wir erkennen es nur als Erscheinung, nicht nach dem, was es an sich sein mag." Dieses ist, in der betrachteten wichtigen Rücksicht, der Sinn und Inhalt der Lehre Kants. — Platon nun aber sagt: „Die Dinge dieser Welt, welche unsere Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Sein: sie werden immer, sind aber nie, sie haben nur ein relatives Sein, sind insgesammt nur in und durch ihr Verhältniß zu einander; man kann daher ihr ganzes Dasein ebenso wohl ein Nichtsein nennen. Sie sind folglich auch nicht Objekte einer eigentlichen Erkenntniß (επιστημη); denn nur von dem, was an und für sich und immer auf gleiche Weise ist, kann es eine solche geben; sie hingegen sind nur das Objekt eines durch Empfindung veranlaßten Dafürhaltens (δοξα μετ' αισθησεως αλογου). So lange wir nun auf ihre Wahrnehmung beschränkt sind, gleichen wir Menschen, die in einer finstern Höhle so fest gebunden säßen, daß sie auch den Kopf nicht drehen könnten, und nichts sähen, als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der Wand ihnen gegenüber, die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwischen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch sogar von einander, ja jeder von sich sebst, eben nur die Schatten auf jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre, die aus Erfahrung erlernte Reihenfolge jener Schatten vorher zu sagen. Was nun hingegen allein wahrhaft Seiend (οντως ον) genannt werden kann, weil es immer ist, aber nie wird, noch vergeht, das sind die realen Urbilder jener Schattenbilder, es sind die ewigen Ideen, die Urformen aller Dinge. Ihnen kommt keine Vielheit zu, denn jedes ist seinem Wesen nach nur Eines, indem es das Urbild selbst ist, dessen Nach-

bilder oder Schatten, alle ihm gleichnamige, einzelne, vergängliche Dinge derselben Art sind. Ihnen kommt auch kein Entstehen und Vergehen zu, denn sie sind wahrhaft seiend, nie aber werdend, noch untergehend, wie ihre hinschwindenden Nachbilder. (In diesen beiden verneinenden Bestimmungen ist aber nothwendig als Voraussetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Kausalität für sie keine Bedeutung noch Gültigkeit haben, und sie nicht in diesen da sind.) Von ihnen allein daher giebt es eine eigentliche Erkenntniß, da das Objekt einer solchen nur Das sein kann, was immer und in jedem Betracht (also an sich) ist, nicht Das, was ist, aber auch wieder nicht ist, je nachdem man es ansieht." — Dies ist Platons Lehre. Es ist offenbar und bedarf keiner weiteren Nachweisung, daß der innere Sinn beider Lehren ganz derselbe ist, daß beide die sichtbare Welt für eine Erscheinung erklären, die an sich nichtig ist und nur durch das in ihr sich Ausdrückende (dem Einen das Ding an sich, dem Andern die Idee) Bedeutung und geborgte Realität hat, welchem letzteren, wahrhaft Seienden aber, beiden Lehren zufolge, alle, auch die allgemeinsten und wesentlichsten Formen jener Erscheinung durchaus fremd sind. Kant hat, um diese Formen zu verneinen, sie unmittelbar selbst in abstrakten Ausdrücken gefaßt und geradezu Zeit, Raum und Kausalität, als bloße Formen der Erscheinung, dem Ding an sich abgesprochen; Platon dagegen ist nicht bis zum obersten Ausdruck gelangt, und hat jene Formen nur mittelbar seinen Ideen abgesprochen, indem er Das, was allein durch jene Formen möglich ist, von den Ideen verneint, nämlich Vielheit des Gleichartigen, Entstehen und Vergehen. Zum Ueberfluß jedoch will ich jene merkwürdige und wichtige Uebereinstimmung noch durch ein Beispiel anschaulich machen. Es stehe ein Thier vor uns in voller Lebensthätigkeit. Platon wird sagen: „Dieses Thier hat keine wahrhafte Existenz, sondern nur eine scheinbare, ein beständiges Werden, ein relatives Dasein, welches ebenso wohl ein Nichtsein, als ein Sein heißen kann. Wahrhaft seiend ist allein die Idee, die sich in jenem Thier abbildet, oder das Thier an sich selbst (*αυτο το θηριον*), welches von nichts abhängig, sondern an und für sich ist (*καθ' ἑαυτο, αει ὡς αυτως*), nicht geworden, nicht endend, sondern immer auf gleiche Weise (*αει ον, και μηδεποτε ουτε γιγνομενον, ουτε απολλυμενον*). Sofern wir nun in diesem Thiere seine Idee erkennen, ist es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Thier jetzt vor uns haben, oder seinen vor tausend Jahren lebenden Vorfahr, ferner auch ob es hier oder in einem fernen Lande ist, ob es in dieser oder jener Weise, Stellung, Handlung sich darbietet, ob es

endlich dieses oder ein anderes Individuum seiner Art ist: dieses Alles ist nichtig und geht nur die Erscheinung an; die Idee des Thieres allein hat wahrhaftes Sein und ist Gegenstand wirklicher Erkenntniß." — So Platon. Kant würde etwa sagen: „Dieses Thier ist eine Erscheinung in Zeit, Raum und Kausalität, welche sämmtlich die in unserm Erkenntnißvermögen liegenden Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung sind, nicht Bestimmungen des Dinges an sich. Daher ist dieses Thier, wie wir es zu dieser bestimmten Zeit, an diesem gegebenen Ort, als ein im Zusammenhang der Erfahrung, d. h. an der Kette von Ursachen und Wirkungen, gewordenes und ebenso nothwendig vergängliches Individuum wahrnehmen, kein Ding an sich, sondern eine nur in Beziehung auf unsere Erkenntniß gültige Erscheinung. Um es nach dem, was es an sich sein mag, folglich unabhängig von allen in der Zeit, dem Raum und der Kausalität liegenden Bestimmungen zu erkennen, wäre eine andere Erkenntnißweise, als die uns allein mögliche, durch Sinne und Verstand, erfordert."

Um Kants Ausdruck dem Platonischen noch näher zu bringen, könnte man auch sagen: Zeit, Raum und Kausalität sind diejenige Einrichtung unseres Intellekts, vermöge deren das eigentlich allein vorhandene eine Wesen jeglicher Art sich uns darstellt als eine Vielheit gleichartiger, stets von Neuem entstehender und vergehender Wesen, in endloser Succession. Die Auffassung der Dinge mittelst und gemäß besagter Einrichtung ist die immanente; diejenige hingegen, die des Bewandtnisses, welches es damit hat, sich bewußt wird, ist die transscendentale. Diese empfängt man in abstracto durch die Kritik der reinen Vernunft, aber ausnahmsweise kann sie sich auch intuitiv einstellen. Dieses Letztere ist mein Zusatz, welchen ich eben durch gegenwärtiges dritte Buch zu erläutern bemüht bin.

Hätte man jemals Kants Lehre, hätte man seit Kant den Platon eigentlich verstanden und gefaßt, hätte man treu und ernst dem innern Sinn und Gehalt der Lehren beider großer Meister nachgedacht, statt mit den Kunstausdrücken des einen um sich zu werfen und den Stil des andern zu parodiren, es hätte nicht fehlen können, daß man längst gefunden hätte, wie sehr die beiden großen Weisen übereinstimmen und die reine Bedeutung, der Zielpunkt beider Lehren, durchaus derselbe ist. Nicht nur hätte man dann nicht den Platon beständig mit Leibniz', auf welchem sein Geist durchaus nicht ruhte, oder gar mit einem noch lebenden bekannten Herrn*) verglichen, als wollte

*) Friedrich Heinrich Jacobi.

man die Manen des großen Denkers der Vorzeit verspotten, sondern überhaupt wäre man alsdann viel weiter gekommen als man ist, oder vielmehr man wäre nicht so schmachvoll weit zurückgeschritten, wie man in diesen letzten vierzig Jahren ist; man hätte sich nicht heute von diesem, morgen von einem andern Windbeutel nasführen lassen und nicht das sich so bedeutend ankündigende 19. Jahrhundert in Deutschland mit philosophischen Possenspielen eröffnet, die man über Kants Grabe aufführte (wie die Alten bisweilen bei der Leichenfeier der Ihrigen), unter dem gerechten Spott anderer Nationen, da den ernsthaften und sogar steifen Deutschen Dergleichen am wenigsten kleidet. Aber so klein ist das eigentliche Publikum ächter Philosophen, daß selbst die Schüler, die verstehen, ihnen nur sparsam von den Jahrhunderten gebracht werden. — *Εισι δη ναρθηκοφοροι μεν πολλοι, βακχοι δε γε παυροι.* (Thyrisigeri quidem multi, Bacchi vero pauci.) *Ἡ ατιμια φιλοσοφιᾳ δια ταυτα προσπεπτωκεν, ὁτι ου κατ᾽ αξιαν αυτης ἁπτονται· ου γαρ νοθους εδει, ἁπτεσθαι, αλλα γνησιους.* (Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingunt: neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda.) Plat.

Man ging den Worten nach, den Worten: „Vorstellungen a priori, unabhängig von der Erfahrung bewußte Formen des Anschauens und Denkens, Urbegriffe des reinen Verstandes", u. s. w. — und fragte nun, ob Platons Ideen, die ja auch Urbegriffe und ferner auch Erinnerungen aus einer dem Leben vorhergegangenen Anschauung der wahrhaft seienden Dinge sein sollen, etwa Dasselbe wären mit Kants Formen des Anschauens und Denkens, die a priori in unserm Bewußtsein liegen; diese zwei ganz heterogenen Lehren, die Kantische von den Formen, welche die Erkenntniß des Individuums auf die Erscheinung beschränken, und die Platonische von den Ideen, deren Erkenntniß eben jene Formen ausdrücklich verneint, — diese insofern diametral entgegengesetzten Lehren, da sie in ihren Ausdrücken sich ein wenig ähneln, verglich man aufmerksam, berathschlagte und stritt über ihre Einerleiheit, fand dann zuletzt, daß sie doch nicht Dasselbe wären, und schloß, daß Platons Ideenlehre und Kants Vernunftkritik gar keine Uebereinstimmung hätten*). Aber genug davon.

---

*) Man sehe z. B. „Immanuel Kant, ein Denkmal von Fr. Bouterweck" S. 49, — und Buhles „Geschichte der Philosophie", Bd. 6, S. 802—815 u. 823.

§ 32.

In Folge unserer bisherigen Betrachtungen ist uns, bei aller innern Uebereinstimmung zwischen Kant und Platon, und der Identität des Zieles, das beiden vorschwebte, oder der Weltanschauung, die sie zum Philosophiren aufregte und leitete, dennoch Idee und Ding an sich nicht schlechthin Eines und Dasselbe, vielmehr ist uns die Idee nur die unmittelbare und daher adäquate Objektität des Dinges an sich, welches selbst aber der Wille ist, der Wille, sofern er noch nicht objektivirt, noch nicht Vorstellung geworden ist. Denn das Ding an sich soll, eben nach Kant, von allen dem Erkennen als solchem anhängenden Formen frei sein, und es ist nur (wie im Anhange gezeigt wird) ein Fehler Kants, daß er zu diesen Formen nicht, vor allen anderen, das Objekt-für-ein-Subjekt-sein zählte, da eben dieses die erste und allgemeinste Form aller Erscheinung, d. i. Vorstellung, ist; daher er seinem Ding an sich das Objektsein ausdrücklich hätte absprechen sollen, welches ihn vor jener großen, früh aufgedeckten Inkonsequenz bewahrt hätte. Die Platonische Idee hingegen ist nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch vom Ding an sich verschieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt. Die dieser untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist) sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl, in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig ist. Der Satz vom Grund ist also wieder die Form in welche die Idee eingeht, indem sie in die Erkenntniß des Subjekts als Individuums fällt. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erscheinende Ding ist also nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an sich (welches der Wille ist), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objektität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objektseins für ein Subjekt. Daher ist auch sie allein die möglichst adäquate Objektität des Willens oder Dinges an sich, ja selbst das ganze Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung, und hierin liegt der Grund der großen Uebereinstimmung zwischen Platon und Kant, obgleich der größten Strenge nach das, wovon beide

reden, nicht dasselbe ist. Die einzelnen Dinge aber sind keine ganz adäquate Objektität des Willens, sondern diese ist hier schon getrübt durch jene Formen, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde ist, welche aber Bedingung der Erkenntniß sind, wie sie dem Individuum als solchem möglich ist. — Wir würden in der That, wenn es erlaubt ist, aus einer unmöglichen Voraussetzung zu folgern, gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechsel, noch Vielheit erkennen, sondern nur Ideen, nur die Stufenleiter der Objektivation jenes einen Willen, des wahren Dinges an sich, in reiner ungetrübter Erkenntniß auffassen, und folglich würde unsere Welt ein Nunc stans sein, wenn wir nicht, als Subjekt des Erkennens, zugleich Individuen wären, d. h. unsere Anschauung nicht vermittelt wäre durch einen Leib, von dessen Affektionen sie ausgeht, und welcher selbst nur konkretes Wollen, Objektität des Willens, also Objekt unter Objekten ist und als solches, so wie er in das erkennende Bewußtsein kommt, dieses nur in den Formen des Satzes vom Grunde kann, folglich die Zeit und alle anderen Formen, die jener Satz ausdrückt, schon voraussetzt und dadurch einführt. Die Zeit ist bloß die vertheilte und zerstückelte Ansicht, welche ein individuelles Wesen von den Ideen hat, die außer der Zeit, mithin ewig sind; daher sagt Platon, die Zeit sei das bewegte Bild der Ewigkeit: αιωνος εικων κινητη ὁ χρονος.

§ 33.

Da wir nun also als Individuen keine andere Erkenntniß haben, als die dem Satz vom Grunde unterworfen ist, diese Form aber die Erkenntniß der Ideen ausschließt, so ist gewiß, daß wenn es möglich ist, daß wir uns von der Erkenntniß einzelner Dinge zu der der Ideen erheben, solches nur geschehen kann dadurch, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, welche jenem großen Wechsel der ganzen Art des Objekts entsprechend und analog ist, und vermöge welcher das Subjekt, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist.

Es ist uns aus dem vorigen Buch erinnerlich, daß das Erkennen überhaupt selbst zur Objektivation des Willens auf ihren höheren Stufen gehört, und die Sensibilität, Nerven, Gehirn, eben nur, wie andere Theile des organischen Wesens, Ausdruck des Willens in diesem Grade seiner Objektität sind und daher die durch sie entstehende Vorstellung auch ebenso zu seinem Dienste bestimmt ist, als ein Mittel (μηχανη) zur Erreichung seiner jetzt komplicirten (πολυτελεστερα) Zwecke, zur Erhaltung eines vielfache Bedürfnisse habenden Wesens. Ursprünglich also und ihrem Wesen nach ist die Erkenntniß dem Willen durch-

aus dienstbar, und wie das unmittelbare Objekt, welches mittelst Anwendung des Gesetzes der Kausalität ihr Ausgangspunkt wird, nur objektivirter Wille ist, so bleibt auch alle dem Satze vom Grunde nachgehende Erkenntniß in einer näheren oder entfernteren Beziehung zum Willen. Denn das Individuum findet seinen Leib als ein Objekt unter Objekten, zu denen allen derselbe mannigfaltige Verhältnisse und Beziehungen nach dem Satz vom Grunde hat, deren Betrachtung also immer, auf näherem oder fernerem Wege, zu seinem Leibe, also zu seinem Willen, zurückführt. Da es der Satz vom Grunde ist, der die Objekte in diese Beziehung zum Leibe und dadurch zum Willen stellt, so wird die diesem dienende Erkenntniß auch einzig bestrebt sein, von den Objekten eben die durch den Satz vom Grund gesetzten Verhältnisse kennen zu lernen, also ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nachgehen. Denn nur durch diese ist das Objekt dem Individuum interessant, d. h. hat ein Verhältniß zum Willen. Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen da sind, mit Einem Wort, als einzelne Dinge: und höbe man alle diese Relationen auf, so wären ihr auch die Objekte verschwunden, eben weil sie übrigens nichts an ihnen erkannte. — Wir dürfen auch nicht verhehlen, daß Das, was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, im Wesentlichen gleichfalls nichts Anderes als alles Jenes ist, nämlich ihre Relationen, die Verhältnisse der Zeit, des Raumes, die Ursachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten, also lauter Relationen. Was sie von der gemeinen Erkenntniß unterscheidet, ist bloß ihre Form, das Systematische, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zusammenfassung alles Einzelnen, mittelst Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine, und dadurch erlangte Vollständigkeit derselben. Alle Relation hat selbst nur ein relatives Dasein: z. B. alles Sein in der Zeit ist auch wieder ein Nichtsein, denn die Zeit ist eben nur dasjenige, wodurch demselben Dinge entgegengesetzte Bestimmungen zukommen können; daher ist jede Erscheinung in der Zeit eben auch wieder nicht, denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, ist eben nur Zeit, ein wesentlich Hinschwindendes, Bestandloses und Relatives, hier Dauer genannt. Die Zeit ist aber die allgemeinste Form aller Objekte der im Dienste des Willens stehenden Erkenntniß und der Urtypus der übrigen Formen derselben.

Dem Dienste des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen, ja dem Willen gleichsam so entsprossen ist, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen gar nie aufzuheben. Bei den Menschen tritt solche Aufhebung nur als Ausnahme ein, wie wir sogleich näher betrachten werden. Dieser Unterschied zwischen Mensch und Thier ist äußerlich ausgedrückt durch die Verschiedenheit des Kopfes zum Rumpf. Bei den unteren Thieren sind beide noch ganz verwachsen, bei allen ist der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objekte des Willens liegen; selbst bei den oberen sind Kopf und Rumpf noch viel mehr Eines, als beim Menschen, dessen Haupt dem Leibe frei aufgesetzt erscheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend. Diesen menschlichen Vorzug stellt im höchsten Grade der Apoll von Belvedere dar; das weitumherblickende Haupt des Musengottes steht so frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr unterthan erscheint.

§. 34.

Der, wie gesagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniß sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu sein und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß ist, welches nicht mehr, dem Satze vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht, sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht.

Dieses bedarf, um deutlich zu werden, nothwendig einer ausführlichen Auseinandersetzung, über deren Befremdendes man sich einstweilen hinauszusetzen hat, bis es, nach Zusammenfassung des ganzen in dieser Schrift mitzutheilenden Gedankens, von selbst verschwunden ist.

Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet, sondern einzig und allein das Was; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtsein einnehmen läßt, sondern, statt alles diesen, die ganze Macht

seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt, so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind, indem das ganze Bewußtsein von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermaaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist, dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum, denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren, sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß. Dieses für sich jetzt so Auffallende (von dem ich sehr wohl weiß, daß es den von Thomas Paine herrührenden Ausspruch, du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas, bestätigt), wird durch das Folgende nach und nach deutlicher und weniger befremdend werden. Es war es auch, was dem Spinoza vorschwebte, als er niederschrieb: mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit (Eth. V, pr. 31, schol.)*). In solcher Kontemplation nun wird mit Einem Schlage das einzelne Ding zur Idee seiner Gattung und das anschauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens. Das Individuum als solches erkennt nur einzelne Dinge, das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen. Denn das Individuum ist das Subjekt des Erkennens in seiner Beziehung auf eine bestimmte einzelne Erscheinung des Willens, und dieser dienstbar. Diese einzelne Willenserscheinung ist als solche dem Satz vom Grunde, in allen seinen Gestaltungen, unterworfen; alle auf dasselbe sich beziehende Erkenntniß

---

*) Auch empfehle ich was er ebendaselbst L. II, prop. 40, schol. 2, imgleichen A. V, prop. 25 bis 38, über die cognitio tertii generis, sive intuitiva sagt, zur Erläuterung der hier in Rede stehenden Erkenntnißweise nachzulesen, und zwar ganz besonders prop. 29, schol; prop. 36, schol. und prop. 38 demonstr. et schol.

folgt daher auch dem Satz vom Grunde, und zum Behuf des Willens taugt auch keine andere als diese, welche immer nur Relationen zum Objekt hat. Das erkennende Individuum als solches und das von ihm erkannte einzelne Ding sind immer irgendwo, irgendwann und Glieder in der Kette der Ursachen und Wirkungen. Das reine Subjekt der Erkenntniß und sein Korrelat, die Idee, sind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten; die Zeit, der Ort, das Individuum, welches erkennt, und das Individuum, welches erkannt wird, haben für sie keine Bedeutung. Allererst indem auf die beschriebene Weise ein erkennendes Individuum sich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die Welt als Vorstellung gänzlich und rein hervor, und geschieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee seine adäquate Objektität ist. Diese schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche ihre einzige Form sind; in ihr halten sich aber beide ganz das Gleichgewicht, und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorstellung des Subjekts ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstand ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtsein nichts mehr ist, als dessen deutlichstes Bild. Dieses Bewußtsein eben, indem man sämmtliche Ideen, oder Stufen der Objektität des Willens, der Reihe nach, durch dasselbe durchgehend sich denkt, macht eigentlich die ganze Welt als Vorstellung aus. Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume sind nichts, als die durch den Satz vom Grund (die Form der Erkenntniß der Individuen als solcher) vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objektität getrübten Ideen. Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterscheiden sind, weil erst indem sie sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorstellung ersteht, ebenso sind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an sich, nicht unterschieden. Denn sehen wir von jener eigentlichen Welt als Vorstellung gänzlich ab, so bleibt nichts übrig, denn die Welt als Wille. Der Wille ist das An-sich der Idee, die ihn vollkommen objektivirt; er auch ist das An-sich des einzelnen Dinges und des dasselbe erkennenden Individuums, die ihn unvollkommen objektiviren. Als Wille, außer der Vorstellung und allen ihren Formen, ist er einer und derselbe im kontemplirten Objekt und im Individuum, welches sich an dieser Kontemplation emporschwingend als reines Subjekt seiner bewußt wird; jene beiden sind daher an sich nicht unterschieden;

denn an sich sind sie der Wille, der hier selbst erkennt, und nur als die Art und Weise, wie ihm diese Erkenntniß wird, d. h. nur in der Erscheinung, ist, vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grund, Vielheit und Verschiedenheit. So wenig ich ohne das Objekt, ohne die Vorstellung, erkennendes Subjekt bin, sondern bloßer blinder Wille, ebenso wenig ist ohne mich, als Subjekt des Erkennens, das erkannte Ding Objekt, sondern bloßer Wille, blinder Drang. Dieser Wille ist an sich, d. h. außer der Vorstellung, mit dem meinigen Einer und derselbe; nur in der Welt als Vorstellung, deren Form allemal wenigstens Subjekt und Objekt ist, treten wir aus einander als erkanntes und erkennendes Individuum. Sobald das Erkennen, die Welt als Vorstellung, aufgehoben ist, bleibt überhaupt nichts übrig, als bloßer Wille, blinder Drang. Daß er Objektität erhalte, zur Vorstellung werde, setzt mit Einem Schlage, sowohl Subjekt als Objekt; daß aber diese Objektität rein, vollkommen, adäquate Objektität des Willens sei, setzt das Objekt als Idee, frei von den Formen des Satzes vom Grunde, und das Subjekt als reines Subjekt der Erkenntniß, frei von Individualität und Dienstbarkeit dem Willen.

Wer nun besagtermaaßen sich in die Anschauung der Natur so weit vertieft und verloren hat, daß er nur noch als rein erkennendes Subjekt da ist, wird eben dadurch unmittelbar inne, daß er als solches die Bedingung, also der Träger der Welt und alles objektiven Daseins ist, da dieses nunmehr als von dem seinigen abhängig sich darstellt. Er zieht also die Natur in sich hinein, so daß er sie nur noch als Accidenz seines Wesens empfindet. In diesem Sinne sagt Byron:

Are not the mountains, waves and skies, a part
Of me and of my soul, as I of them?*)

Wie aber sollte, wer dieses fühlt, sich selbst, im Gegensatz der unvergänglichen Natur, für absolut vergänglich halten? Ihn wird vielmehr das Bewußtsein dessen ergreifen, was der Upanischad des Veda ausspricht: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est. (Oupnekhat, I, 122.)

§ 35.

Um eine tiefere Einsicht in das Wesen der Welt zu erlangen, ist unumgänglich nöthig, daß man unterscheiden lerne den Willen als

*) Sind Berge, Wellen, Himmel, nicht ein Theil
Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?

Ding an sich von seiner adäquaten Objektität, sodann die verschiedenen Stufen, auf welchen diese deutlicher und vollendeter hervortritt, d. i. die Ideen selbst, von der bloßen Erscheinung der Ideen in den Gestaltungen des Satzes vom Grunde, der befangenen Erkenntnißweise der Individuen. Dann wird man dem Platon beistimmen, wenn er nur den Ideen eigentliches Sein beilegt, hingegen den Dingen in Raum und Zeit, dieser für das Individuum realen Welt, nur eine scheinbare, traumartige Existenz zuerkennt. Dann wird man einsehen, wie die eine und dieselbe Idee sich in so vielen Erscheinungen offenbart und den erkennenden Individuen ihr Wesen nur stückweise, eine Seite nach der andern, darbietet. Man wird dann auch die Idee selbst unterscheiden von der Art und Weise, wie ihre Erscheinung in die Beobachtung des Individuums fällt, jene für wesentlich, diese für unwesentlich erkennen. Wir wollen dieses im Geringsten und dann im Größten beispielsweise betrachten. — Wenn die Wolken ziehen, sind die Figuren, welche sie bilden, ihnen nicht wesentlich, sind für sie gleichgültig, aber daß sie als elastischer Dunst, vom Stoß des Windes zusammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerrissen werden; dies ist ihre Natur, ist das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objektiviren, ist die Idee; nur für den individuellen Beobachter sind die jedesmaligen Figuren. — Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, sind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er sehen läßt, gleichgültig und unwesentlich, daß er der Schwere folgt, sich als unelastische, gänzlich verschiebbare, formlose, durchsichtige Flüssigkeit verhält; dies ist sein Wesen, dies ist, *wenn anschaulich* erkannt, die Idee, nur für uns, solange wir als Individuen erkennen, sind jene Gebilde. — Das Eis an der Fensterscheibe schießt an nach den Gesetzen der Krystallisation, die das Wesen der hier hervortretenden Naturkraft offenbaren, die Idee darstellen, aber die Bäume und Blumen, die es dabei bildet, sind unwesentlich und nur für uns da. — Was in Wolken, Bach und Krystall erscheint, ist der schwächste Nachhall jenes Willens, der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Thier, am vollendetesten im Menschen hervortritt. Aber nur das *Wesentliche* aller jener Stufen seiner Objektivation macht die Idee aus; hingegen die Entfaltung dieser, indem sie in den Gestaltungen des Satzes vom Grunde auseinandergezogen wird zu mannigfaltigen und vielseitigen Erscheinungen, dieses ist der Idee unwesentlich, liegt bloß in der Erkenntnißweise des Individuums und hat auch nur für dieses Realität. Dasselbe nun gilt nothwendig auch von der Entfaltung derjenigen Idee, welche die vollendetste Objektität des Willens ist; folg-

lich ist die Geschichte des Menschengeschlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten, dieses Alles ist nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee, gehört nicht dieser selbst, in der allein die adäquate Objektität des Willens liegt, sondern nur der Erscheinung an, die in die Erkenntniß des Individuums fällt, und ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die sie darstellen, dem Bach die Gestaltung seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise seine Bäume und Blumen.

Wer dieses wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee, und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch, sofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, daß durch sie oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Dasein gelange, oder gar sie selbst als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwickelung habe, und etwa zum letzten Ziel die höchste Vervollkommnung (nach ihren Begriffen) des letzten, dreißig Jahre lebenden Geschlechts. Daher wird er so wenig mit Homer einen ganzen Olymp voll Götter zur Lenkung jener Zeitbegebenheiten bestellen, als mit Ossian die Figuren der Wolken für individuelle Wesen halten, da, wie gesagt, Beides, in Bezug auf die darin erscheinende Idee, gleich viel Bedeutung hat. In den mannigfaltigen Gestalten des Menschenlebens und dem unaufhörlichen Wechsel der Begebenheiten wird er als das Bleibende und Wesentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben seine vollkommenste Objektität hat, und welche ihre verschiedenen Seiten zeigt in den Eigenschaften, Leidenschaften, Irrthümern und Vorzügen des Menschengeschlechts, in Eigennutz, Haß, Liebe, Furcht, Kühnheit, Leichtsinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie u. s. w., welche alle, zu tausendfältigen Gestalten (Individuen) zusammenlaufend und gerinnend, fortwährend die große und die kleine Weltgeschichte aufführen, wobei es an sich gleichviel ist, ob, was sie in Bewegung setzt, Nüsse oder Kronen sind. Er wird endlich finden, daß es in der Welt ist, wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen immer dieselben Personen auftreten, mit gleicher Absicht und gleichem Schicksal; die Motive und Begebenheiten freilich sind in jedem Stücke andere, aber der Geist der Begebenheiten ist derselbe; die Personen des einen Stücks wissen auch nichts von den Vorgängen

im andern, in welchem doch sie selbst agirten; daher ist, nach allen Erfahrungen der früheren Stücke, doch Pantalone nicht behender oder freigebiger, Tartaglia nicht gewissenhafter, Brighella nicht beherzter und Kolombine nicht sittsamer geworden. —

Gesetzt es würde uns einmal ein deutlicher Blick in das Reich der Möglichkeit und über alle Ketten der Ursachen und Wirkungen gestattet, es träte der Erdgeist hervor und zeigte uns in einem Bilde die vortrefflichsten Individuen, Welterleuchter und Helden, die der Zufall vor der Zeit ihrer Wirksamkeit zerstört hat, — dann die großen Begebenheiten, welche die Weltgeschichte geändert und Perioden der höchsten Kultur und Aufklärung herbeigeführt haben würden, die aber das blindeste Ungefähr, der unbedeutendste Zufall, bei ihrer Entstehung hemmte, endlich die herrlichen Kräfte großer Individuen, welche ganze Weltalter befruchtet haben würden, die sie aber, durch Irrthum oder Leidenschaft verleitet, oder durch Nothwendigkeit gezwungen, an unwürdigen und unfruchtbaren Gegenständen nutzlos verschwendeten, oder gar spielend vergeudeten; — sähen wir das Alles, wir würden schaudern und wehklagen über die verlorenen Schätze ganzer Weltalter. Aber der Erdgeist würde lächeln und sagen: „Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fließen, ist unerschöpflich und unendlich wie Zeit und Raum; denn jene sind, eben wie diese Formen aller Erscheinung, doch auch nur Erscheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maaß erschöpfen; daher steht jeder im Keime erstickten Begebenheit, oder Werk, zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieser Welt der Erscheinung ist so wenig wahrer Verlust, als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist, er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen. Seine Selbsterkenntniß und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich.“ —

§ 36.

Dem Faden der Begebenheiten geht die Geschichte nach; sie ist pragmatisch, sofern sie dieselben nach dem Gesetze der Motivation ableitet, welches Gesetz den erscheinenden Willen da bestimmt, wo er von der Erkenntniß beleuchtet ist. Auf den niedrigeren Stufen seiner Objektität, wo er noch ohne Erkenntniß wirkt, betrachtet die Gesetze der Veränderungen seiner Erscheinungen die Naturwissenschaft als Aetiologie, und das Bleibende an ihnen als Morphologie, welche ihr fast unendliches Thema sich durch Hülfe der Begriffe erleichtert, das All=

gemeine zusammenfassend, um das Besondere daraus abzuleiten. Endlich die bloßen Formen, in welchen, für die Erkenntniß des Subjekts als Individuums, die Ideen zur Vielheit auseinandergezogen erscheinen, also Zeit und Raum, betrachtet die Mathematik. Diese alle, deren gemeinsamer Name Wissenschaft ist, gehen also dem Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestaltungen nach, und ihr Thema bleibt die Erscheinung, deren Gesetze, Zusammenhang und daraus entstehende Verhältnisse. — Welche Erkenntnißart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfene und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit Einem Wort, die Ideen, welche die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an sich, des Willens, sind? — Es ist die Kunst, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntniß der Ideen, ihr einziges Ziel Mittheilung dieser Erkenntniß. — Während die Wissenschaft, dem rast- und bestandlosen Strom vierfach gestalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter gewiesen wird und nie ein letztes Ziel, noch völlige Befriedigung finden kann, so wenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren, so ist dagegen die Kunst überall am Ziel. Denn sie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es isolirt vor sich; und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Theil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Aequivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen; sie bleibt daher bei diesen Einzelnen stehen; das Rad der Zeit hält sie an; die Relationen verschwinden ihr; nur das Wesentliche, die Idee, ist ihr Objekt. — Wir können sie daher geradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist. Diese letztere Art der Betrachtung ist einer unendlichen, horizontal laufenden Linie zu vergleichen, die erstere aber der sie in jedem beliebigen Punkte schneidenden senkrechten. Die dem Satz vom Grunde nachgehende ist die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktischen Leben, wie in der Wissenschaft, allein gilt und hilft; die vom Inhalt jenes Satzes wegsehende ist die geniale Betrachtungsart, welche in der

Kunst allein gilt und hilft. Die erstere ist die Betrachtungsart des Aristoteles, die zweite ist im Ganzen die des Platon. Die erstere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahinfährt Alles beugt, bewegt, mit sich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg dieses Sturmes durchschneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erstere gleicht den unzähligen, gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalls, die stets wechselnd, keinen Augenblick rasten; die zweite dem auf diesem tobenden Gewühl stille ruhenden Regenbogen. — Nur durch die oben beschriebene, im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Wesen des Genius besteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation; da nun diese ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen verlangt, so ist Genialität nicht Anderes, als die vollkommenste Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke, ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben; und dieses nicht auf Augenblicke, sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nöthig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen und „was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken." — Es ist als ob, damit der Genius in einem Individuum hervortrete, diesem ein Maaß der Erkenntnißkraft zugefallen sein müsse, welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt, welcher freigewordene Ueberschuß der Erkenntniß, jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird — Daraus erklärt sich die Lebhaftigkeit bis zur Unruhe in genialen Individuen, indem die Gegenwart ihnen selten genügen kann, weil sie ihr Bewußtsein nicht ausfüllt; dieses giebt ihnen jene rastlose Strebsamkeit, jenes unaufhörliche Suchen neuer und der Betrachtung würdiger Objekte, dann auch jenes fast nie befriedigte Verlangen nach ihnen ähnlichen, ihnen gewachsenen Wesen, denen sie sich mittheilen könnten, während der gewöhnliche Erdensohn, durch die gewöhnliche Gegenwart ganz ausgefüllt und befriedigt, in ihr aufgeht, und dann auch seines Gleichen überall findend, jene besondere Behaglichkeit im Alltagsleben hat, die dem Genius versagt ist. — Man hat als einen

wesentlichen Bestandtheil der Genialität die Phantasie erkannt, ja, sie sogar bisweilen für mit jener identisch gehalten; ersteres mit Recht, letzteres mit Unrecht. Da die Objekte des Genius als solchen die ewigen Ideen, die beharrenden wesentlichen Formen der Welt und aller ihrer Erscheinungen sind, die Erkenntniß der Idee aber nothwendig anschaulich, nicht abstrakt ist, so würde die Erkenntniß des Genius beschränkt sein auf die Ideen der seiner Person wirklich gegenwärtigen Objekte und abhängig von der Verkettung der Umstände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantasie seinen Horizont weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand setzte, aus dem Wenigen, was in seine wirkliche Apperception gekommen, alles Uebrige zu konstruiren und so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorübergehen zu lassen. Zudem sind die wirklichen Objekte fast immer nur sehr mangelhafte Exemplare der in ihnen sich darstellenden Idee; daher der Genius der Phantasie bedarf, um in den Dingen nicht Das zu sehen, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte, aber, wegen des im vorigen Buche erwähnten Kampfes ihrer Formen unter einander, nicht zu Stande brachte. Wir werden hierauf unten, bei Betrachtung der Bildhauerei, zurückkommen. Die Phantasie also erweitert den Gesichtskreis des Genius über die seiner Person sich in der Wirklichkeit darbietenden Objekte, sowohl der Qualität, als der Quantität nach. Dieserwegen nun ist ungewöhnliche Stärke der Phantasie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität. Nicht aber zeugt umgekehrt jene von dieser, vielmehr können selbst höchst ungeniale Menschen viel Phantasie haben. Denn wie man ein wirkliches Objekt auf zweierlei entgegengesetzte Weisen betrachten kann, rein objektiv, genial, die Idee desselben erfassend, oder gemein, bloß in seinen dem Satz vom Grund gemäßen Relationen zu anderen Objekten und zum eigenen Willen, so kann man auch eben so ein Phantasma auf beide Weisen anschauen; in der ersten Art betrachtet, ist es ein Mittel zur Erkenntniß der Idee, deren Mittheilung das Kunstwerk ist; im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet, Luftschlösser zu bauen, die der Selbstsucht und der eigenen Laune zusagen, momentan täuschen und ergötzen, wobei von den so verknüpften Phantasmen eigentlich immer nur ihre Relationen erkannt werden. Der dieses Spiel Treibende ist ein Phantast; er wird leicht die Bilder, mit denen er sich einsam ergötzt, in die Wirklichkeit mischen und dadurch für diese untauglich werden; er wird die Gaukeleien seiner Phantasie vielleicht niederschreiben, wo sie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die seines Gleichen und

das große Publikum unterhalten, indem die Leser sich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darstellung sehr „gemüthlich" finden.

Der gewöhnliche Mensch, diese Fabrikwaare der Natur,*) wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt, ist, wie gesagt, einer in jedem Sinn völlig uninteressirten Betrachtung, welches die eigentliche Beschaulichkeit ist, wenigstens durchaus nicht anhaltend fähig: er kann seine Aufmerksamkeit auf die Dinge nur insofern richten, als sie irgend eine, wenn auch nur sehr mittelbare Beziehung auf seinen Willen haben. Da in dieser Hinsicht, welche immer nur die Erkenntniß der Relationen erfordert, der abstrakte Begriff des Dinges hinlänglich und meistens selbst tauglicher ist, so weilt der gewöhnliche Mensch nicht lange bei der bloßen Anschauung, heftet daher seinen Blick nicht lange auf einen Gegenstand, sondern sucht bei Allem, was sich ihm darbietet, nur schnell den Begriff, unter den es zu bringen ist, wie der Träge den Stuhl sucht, und dann interessirt es ihn nicht weiter. Daher wird er so schnell mit Allem fertig, mit Kunstwerken, schönen Naturgegenständen und dem eigentlich überall bedeutsamen Anblick des Lebens in allen seinen Scenen. Er aber weilt nicht, nur seinen Weg im Leben sucht er, ebenfalls auch Alles, was irgend einmal sein Weg werden könnte, also topographische Notizen im weitesten Sinn, mit der Betrachtung des Lebens selbst als solchen verliert er keine Zeit. Der Geniale dagegen, dessen Erkenntnißkraft, durch ihr Uebergewicht, sich dem Dienste seines Willens auf einen Theil seiner Zeit entzieht, verweilt bei der Betrachtung des Lebens selbst, strebt die Idee jedes Dinges zu erfassen, nicht, dessen Relationen zu anderen Dingen; darüber vernachlässigt er häufig die Betrachtung seines eigenen Weges im Leben, und geht solchen daher meistens ungeschickt genug. Während dem gewöhnlichen Menschen sein Erkenntnißvermögen die Laterne ist, die seinen Weg beleuchtet, ist es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht. Diese so verschiedene Weise, in das Leben hineinzusehen, wird bald sogar im Aeußern Beider sichtbar. Der Blick des Menschen, in welchem der Genius lebt und wirkt, zeichnet ihn leicht aus, indem er, lebhaft und fest zugleich, den Charakter der Beschaulichkeit, der Kontemplation trägt, wie wir an den Bildnissen der wenigen genialen Köpfe, welche die Natur unter den

*) Solche verächtliche Bezeichnungen für mangelhafte geistige Begabung finden wir vielfach in Schopenhauers Schriften, im Gegensatz zu den begeisterten Worten, mit denen er überall die „Genies" charakterisirt. A. d. H.

zahllosen Millionen dann und wann hervorgebracht hat, sehen können; hingegen wird im Blicke der Anderen, wenn er nicht, wie meistens, stumpf oder nüchtern ist, leicht der wahre Gegensatz der Kontemplation sichtbar, das Spähen. Demzufolge besteht der „geniale Ausdruck“ eines Kopfes darin, daß ein entschiedenes Uebergewicht des Erkennens über das Wollen darin sichtbar ist, folglich auch ein Erkennen ohne alle Beziehung auf ein Wollen, d. i. ein reines Erkennen, sich darin ausdrückt. Hingegen ist bei Köpfen, wie sie in der Regel sind, der Ausdruck des Wollens vorherrschend, und man sieht, daß das Erkennen immer erst auf Antrieb des Wollens in Thätigkeit geräth, also bloß auf Motive gerichtet ist.

Da die geniale Erkenntniß, oder Erkenntniß der Idee, diejenige ist, welche dem Satz vom Grunde nicht folgt, hingegen die, welche ihm folgt, im Leben Klugheit und Vernünftigkeit ertheilt und die Wissenschaften zu Stande bringt, so werden geniale Individuen mit den Mängeln behaftet sein, welche die Vernachlässigung der letzteren Erkenntnißweise nach sich zieht. Jedoch ist hiebei die Einschränkung zu merken, daß was ich in dieser Hinsicht anführen werde, sie nur trifft insofern und während sie in der genialen Erkenntnißweise wirklich begriffen sind, was keineswegs in jedem Augenblick ihres Lebens der Fall ist, da die große, wiewohl spontane Anspannung, welche zur willensfreien Auffassung der Ideen erfordert wird, nothwendig wieder nachläßt und große Zwischenräume hat, in welchen Jene, sowohl in Hinsicht auf Vorzüge als auf Mängel, den gewöhnlichen Menschen ziemlich gleich stehen. Man hat dieserhalb von jeher das Wirken des Genius als eine Inspiration, ja wie der Name selbst bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuum selbst verschiedenen übermenschlichen Wesens angesehen, das nur periodisch jenes in Besitz nimmt. Die Abneigung genialer Individuen, die Aufmerksamkeit auf den Inhalt des Satzes vom Grunde zu richten, wird sich zuerst in Hinsicht auf den Grund des Seins zeigen, als Abneigung gegen Mathematik, deren Betrachtung auf die allgemeinsten Formen der Erscheinung, Raum und Zeit, welche selbst nur Gestaltungen des Satzes vom Grunde sind, geht und daher ganz das Gegentheil derjenigen Betrachtung ist, die gerade nur den Inhalt der Erscheinung, die sich darin aussprechende Idee, aufsucht, von allen Relationen absehend. Außerdem wird noch die logische Behandlung der Mathematik dem Genius widerstehen, da diese, die eigentliche Einsicht verschließend, nicht befriedigt, sondern eine bloße Verkettung von Schlüssen, nach dem Satz des Erkennungsgrundes darbietend, von allen Geisteskräften

am meisten das Gedächtniß in Anspruch nimmt, um nämlich immer alle die früheren Sätze, darauf man sich beruft, gegenwärtig zu haben. Auch hat die Erfahrung bestätigt, daß große Genien in der Kunst zur Mathematik keine Fähigkeiten haben, nie war ein Mensch zugleich in beiden sehr ausgezeichnet. Alfieri erzählt, daß er sogar nie nur den vierten Lehrsatz des Eukleides begreifen gekonnt. Goethen ist der Mangel mathematischer Kenntniß zur Genüge vorgeworfen worden von den unverständigen Gegnern seiner Farbenlehre; freilich hier, wo es nicht auf Rechnen und Messen nach hypothetischen Datis, sondern auf unmittelbare Verstandeserkenntniß der Ursache und Wirkung ankam, war jener Vorwurf so ganz quer und am unrechten Orte, daß jene ihren totalen Mangel an Urtheilskraft dadurch eben so sehr, als durch ihre übrigen Midas-Aussprüche an den Tag gelegt haben. Daß noch heute, fast ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen der Goethe'schen Farbenlehre, sogar in Deutschland, die Newtonischen Flausen ungestört im Besitz der Lehrstühle bleiben und man fortfährt, ganz ernsthaft von den sieben homogenen Lichtern und ihrer verschiedenen Brechbarkeit zu reden, — wird einst unter den großen intellektualen Charakterzügen der Menschheit überhaupt und der Deutschheit insbesondere aufgezählt werden. — Aus demselben oben angegebenen Grunde erklärt sich die eben so bekannte Thatsache, daß umgekehrt ausgezeichnete Mathematiker wenig Empfänglichkeit für die Werke der schönen Kunst haben, was sich besonders naiv ausspricht in der bekannten Anekdote von jenem französischen Mathematiker, der nach Durchlesung der Iphigenia des Racine achselzuckend fragte: Qu'est-ce-que cela prouve? — Da ferner scharfe Auffassung der Beziehungen gemäß dem Gesetze der Kausalität und Motivation eigentlich die Klugheit ausmacht, die geniale Erkenntniß aber nicht auf Relationen gerichtet ist, so wird ein Kluger, sofern und während er es ist, nicht genial und ein Genialer, sofern und während er es ist, nicht klug sein. — Endlich steht überhaupt die anschauliche Erkenntniß, in deren Gebiet die Idee durchaus liegt, der vernünftigen oder abstrakten, welche der Satz vom Grunde des Erkennens leitet, gerade entgegen. Auch findet man bekanntlich selten große Genialität mit vorherrschender Vernünftigkeit gepaart, vielmehr sind umgekehrt geniale Individuen oft heftigen Affekten und unvernünftigen Leidenschaften unterworfen. Der Grund hievon ist dennoch nicht die Schwäche der Vernunft, sondern theils ungewöhnliche Energie der ganzen Willenserscheinung, die das geniale Individuum ist, und welche sich durch Heftigkeit aller Willensakte äußert, theils Uebergewicht der anschauenden Erkenntniß durch Sinne

und Verstand über die abstrakte, daher entschiedene Richtung auf das Anschauliche, dessen bei ihnen höchst energischen Eindruck die farblosen Begriffe so sehr überstrahlt, daß nicht mehr diese, sondern jener das Handeln leitet, welches eben dadurch unvernünftig wird; demnach ist der Eindruck der Gegenwart auf sie sehr mächtig, reißt sie hin zum Unüberlegten, zum Affekt, zur Leidenschaft. Daher auch und überhaupt weil ihre Erkenntniß sich zum Theil dem Dienste des Willens entzogen hat, werden sie im Gespräche nicht sowohl an die Person denken, zu der, sondern mehr an die Sache, wovon sie reden, die ihnen lebhaft vorschwebt; daher werden sie für ihr Interesse zu objektiv urtheilen oder erzählen, nicht verschweigen, was klüger verschwiegen bliebe u. s. w. Daher endlich sind sie zu Monologen geneigt und können überhaupt mehrere Schwächen zeigen, die sich wirklich dem Wahnsinn nähern. Daß Genialität und Wahnsinn eine Seite haben, wo sie an einander grenzen, ja in einander übergehen, ist oft bemerkt und sogar die dichterische Begeisterung eine Art Wahnsinn genannt worden: amabilis insania nennt sie Horaz (Od. III, 4) und „holder Wahnsinn“ Wieland im Eingang zum „Oberon“. Selbst Aristoteles soll, nach Seneka's Anführung (de tranquil. animi, 15, 16) gesagt haben: Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit. Platon drückt es, im oben angeführten Mythos von der finstern Höhle (de Rep. 7), dadurch aus, daß er sagt: Diejenigen, welche außerhalb der Höhle das wahre Sonnenlicht und die wirklich seienden Dinge (die Ideen) geschaut haben, können nachmals in der Höhle, weil ihre Augen der Dunkelheit entwöhnt sind, nicht mehr sehen, die Schattenbilder da unten nicht mehr recht erkennen, und werden deshalb, bei ihren Mißgriffen, von den Anderen verspottet, die nie aus dieser Höhle und von diesen Schattenbildern fortkamen. Auch sagt er im Phädros (S. 317) geradezu, daß ohne einen gewissen Wahnsinn kein ächter Dichter sein könne, ja (S. 327) daß Jeder, welcher in den vergänglichen Dingen die ewigen Ideen erkennt, als wahnsinnig erscheine. Auch Cicero führt an: Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poëtam magnum esse posse; quod idem dicit Plato (de divin. I, 37). Und endlich sagt Pope:

> Great wits to madness sure are near allied,
> And thin partitions do their bounds divide.*)

Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist Goethe's „Torquato Tasso“,

---

*) Dem Wahnsinn ist der große Geist verwandt,
Und Beide trennt nur eine dünne Wand.

in welchem er uns nicht nur das Leiden, das wesentliche Märtyrerthum des Genius als solchen, sondern auch dessen stetigen Uebergang zum Wahnsinn vor die Augen stellt. Endlich wird die Thatsache der unmittelbaren Berührung zwischen Genialität und Wahnsinn durch die Biographien sehr genialer Menschen, z. B. Rousseau's, Byron's, Alfieri's, und durch Anekdoten aus dem Leben anderer bestätigt; theils muß ich andererseits erwähnen, bei häufiger Besuchung der Irrenhäuser, einzelne Subjekte von unverkennbar großen Anlagen gefunden zu haben, deren Genialität deutlich durch den Wahnsinn durchblickte, welcher hier aber völlig die Oberhand erhalten hatte. Dieses kann nun nicht dem Zufall zugeschrieben werden, weil einerseits die Anzahl der Wahnsinnigen verhältnißmäßig sehr klein ist, andererseits aber ein geniales Individuum eine über alle gewöhnliche Schätzung seltene und nur als die größte Ausnahme in der Natur hervortretende Erscheinung ist, wovon man sich allein dadurch überzeugen kann, daß man die wirklich großen Genien, welche das ganze kultivirte Europa in der ganzen alten und neuen Zeit hevorgebracht hat, wohin aber allein diejenigen zu rechnen sind, welche Werke lieferten, die durch alle Zeiten einen bleibenden Werth für die Menschheit behalten haben, — daß man, sage ich, diese Einzelnen aufzählt und ihre Zahl vergleicht mit den 250 Millionen, welche, sich alle dreißig Jahre erneuernd, beständig in Europa leben. Ja, ich will nicht unerwähnt lassen, daß ich einige Leute von zwar nicht bedeutender, aber doch entschiedener, geistiger Ueberlegenheit gekannt habe, die zugleich einen leisen Anstrich von Verrücktheit verriethen. Danach möchte es scheinen, daß jede Steigerung des Intellekts über das gewöhnliche Maaß hinaus, als eine Abnormität schon zum Wahnsinn disponirt. Inzwischen will ich über den rein intellektuellen Grund jener Verwandtschaft zwischen Genialität und Wahnsinn meine Meinung möglichst kurz vortragen, da diese Erörterung allerdings zur Erklärung des eigentlichen Wesens der Genialität, d. h. derjenigen Geisteseigenschaft, welche allein ächte Kunstwerke schaffen kann, beitragen wird. Dies macht aber eine kurze Erörterung des Wahnsinnes selbst nothwendig.

Eine klare und vollständige Einsicht in das Wesen des Wahnsinnes, ein richtiger und deutlicher Begriff Desjenigen, was eigentlich den Wahnsinnigen vom Gesunden unterscheidet, ist, meines Wissens, noch immer nicht gefunden. — Weder Vernunft, noch Verstand kann den Wahnsinnigen abgesprochen werden, denn sie reden und vernehmen, sie schließen oft sehr richtig; auch schauen sie in der Regel das Gegenwärtige ganz richtig an und sehen den Zusammenhang zwischen Ursache

und Wirkung ein. Visionen, gleich Fieberphantasien, sind kein gewöhnliches Symptom des Wahnsinnes, das Delirium verfälscht die Anschauung, der Wahnsinn die Gedanken. Meistens nämlich irren die Wahnsinnigen durchaus nicht in der Kenntniß des unmittelbar Gegenwärtigen, sondern ihr Irrereden bezieht sich immer auf das Abwesende und Vergangene, und nur dadurch auf dessen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun scheint mir ihre Krankheit besonders das Gedächtniß zu treffen; zwar nicht so, daß es ihnen ganz fehlte, denn Viele wissen Vieles auswendig und erkennen bisweilen Personen, die sie lange nicht gesehen, wieder, sondern vielmehr so, daß der Faden des Gedächtnisses zerrissen, der fortlaufende Zusammenhang desselben aufgehoben und keine gleichmäßig zusammenhängende Rückerinnerung der Vergangenheit möglich ist. Einzelne Scenen der Vergangenheit stehen richtig da, so wie die einzelne Gegenwart; aber in ihrer Rückerinnerung sind Lücken, welche sie dann mit Fiktionen ausfüllen, die entweder, stets dieselben, zu fixen Ideen werden; dann ist es fixer Wahn, Melancholie, oder jedesmal andere sind, augenblickliche Einfälle, dann heißt es Narrheit, fatuitas. Dieserhalb ist es so schwer, einem Wahnsinnigen, bei seinem Eintritt ins Irrenhaus, seinen frühern Lebenslauf abzufragen. Immer mehr nun vermischt sich in seinem Gedächtnisse Wahres mit Falschem. Obgleich die unmittelbare Gegenwart richtig erkannt wird, so wird sie verfälscht durch den fingirten Zusammenhang mit einer gewähnten Vergangenheit; sie halten daher sich selbst und Andere für identisch mit Personen, die bloß in ihrer fingirten Vergangenheit liegen, erkennen manche Bekannte gar nicht wieder, nnd haben so, bei richtiger Vorstellung des gegenwärtigen Einzelnen, lauter falsche Relationen desselben zum Abwesenden. Erreicht der Wahnsinn einen hohen Grad, so entsteht völlige Gedächtnißlosigkeit, weshalb dann der Wahnsinnige durchaus keiner Rücksicht auf irgend etwas Abwesendes, oder Vergangenes fähig ist, sondern ganz allein durch die augenblickliche Laune, in Verbindung mit den Fiktionen, welche in seinem Kopf die Vergangenheit füllen, bestimmt wird; man ist alsdann bei ihm, wenn man ihm nicht stets die Uebermacht vor Augen hält, keinen Augenblick vor Mißhandlung, oder Mord gesichert. — Die Erkenntniß des Wahnsinnigen hat mit der des Thieres dies gemein, daß beide auf das Gegenwärtige beschränkt sind, aber was sie unterscheidet ist dieses: das Thier hat eigentlich gar keine Vorstellung von der Vergangenheit als solcher, obwohl dieselbe durch das Medium der Gewohnheit auf das Thier wirkt, daher z. B. der Hund seinen früheren Herrn auch nach Jahren

wieder kennt, d. h. von dessen Anblick den gewohnten Eindruck erhält; aber von der seitdem verflossenen Zeit hat er doch keine Rückerinnerung; der Wahnsinnige dagegen trägt in seiner Vernunft auch immer eine Vergangenheit in abstracto herum, aber eine falsche, die nur für ihn existirt und dies entweder allezeit, oder auch nur eben jetzt; der Einfluß dieser falschen Vergangenheit verhindert nun auch den Gebrauch der richtig erkannten Gegenwart, den doch das Thier macht. Daß heftiges geistiges Leiden, unerwartete entsetzliche Begebenheiten häufig Wahnsinn veranlassen, erkläre ich mir folgendermaaßen. Jedes solches Leiden ist immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beschränkt, also nur vorübergehend und insofern noch immer nicht übermäßig schwer; überschwenglich groß wird es erst, sofern es bleibender Schmerz ist, aber als solcher ist es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im Gedächtniß. wenn nun ein solcher Kummer, ein solches schmerzliches Wissen, oder Andenken, so qualvoll ist, daß es schlechterdings unerträglich fällt, und das Individuum ihm unterliegen würde, — dann greift die dermaaßen geängstigte Natur zum Wahnsinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens, der so sehr gepeinigte Geist zerreißt nun gleichsam den Faden seines Gedächtnisses, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet so sich von dem seine Kräfte übersteigenden geistigen Schmerz zum Wahnsinn, — wie man ein vom Brande ergriffenes Glied abnimmt und es durch ein hölzernes ersetzt. — Als Beispiel betrachte man den rasenden Ajax, den König Lear und die Ophelia, denn die Geschöpfe des ächten Genius, auf welche allein man sich hier, als allgemein bekannt, berufen kann, sind wirklichen Personen an Wahrheit gleich zu setzen, übrigens zeigt auch die häufige wirkliche Erfahrung hier durchaus dasselbe. Ein schwaches Analogon jener Art des Ueberganges vom Schmerz zum Wahnsinn ist dieses, daß wir Alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechanisch, durch irgend eine laute Aeußerung oder Bewegung zu verscheuchen, uns selbst davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerstreuen suchen. —

Sehen wir nun angegebenermaaßen den Wahnsinnigen das einzelne Gegenwärtige, auch manches einzelne Vergangene, richtig erkennen, aber den Zusammenhang, die Relationen verkennen und daher irren und irrereden, so ist eben dieses der Punkt seiner Berührung mit dem genialen Individuum: denn auch dieses, da es die Erkenntniß der Relationen, welches die gemäß dem Satze des Grundes ist, verläßt, um in den Dingen nur ihre Ideen zu sehen und zu suchen, ihr sich anschaulich aussprechendes eigentliches Wesen zu ergreifen, in Hinsicht

auf welches ein Ding seine ganze Gattung repräsentirt und daher, wie Goethe sagt, ein Fall für Tausende gilt, — auch der Geniale läßt darüber die Erkenntniß des Zusammenhanges der Dinge aus den Augen, das einzelne Objekt seiner Beschauung, oder die übermäßig lebhaft von ihm aufgefaßte Gegenwart, erscheinen in so hellem Licht, daß gleichsam die übrigen Glieder der Kette, zu der sie gehören, dadurch ins Dunkel zurücktreten, und dies giebt eben Phänomene, die mit denen des Wahnsinns eine längst erkannte Aehnlichkeit haben. Was im einzelnen vorhandenen Dinge nur unvollkommen und durch Modifikationen geschwächt da ist, steigert die Betrachtungsweise des Genius zur Idee davon, zum Vollkommenen, er sieht daher überall Extreme, und eben dadurch geräth sein Handeln auf Extreme, er weiß das rechte Maaß nicht zu treffen, ihm fehlt die Nüchternheit, und das Resultat ist das besagte. Er erkennt die Ideen vollkommen, aber nicht die Individuen. Daher kann, wie man bemerkt hat, ein Dichter den Menschen tief und gründlich kennen, die Menschen aber sehr schlecht; er ist leicht zu hintergehen und ein Spiel in der Hand des Listigen.

§ 37.

Obgleich nun, unserer Darstellung zufolge, der Genius in der Fähigkeit besteht, unabhängig vom Satze des Grundes und daher, statt der einzelnen Dinge, welche ihr Dasein nur in der Relation haben, die Ideen derselben zu erkennen und diesen gegenüber selbst das Korrelat der Idee, also nicht mehr Individuum, sondern reines Subjekt des Erkennens zu sein, so muß dennoch diese Fähigkeit, in geringerem und verschiedenem Grade auch allen Menschen einwohnen, da sie sonst eben so wenig fähig wären, die Werke der Kunst zu genießen, als sie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit besitzen, ja diese Worte für sie keinen Sinn haben könnten. Wir müssen daher in allen Menschen, wenn es nicht etwa welche giebt, die durchaus keines ästhetischen Wohlgefallens fähig sind, jenes Vermögen in den Dingen ihre Ideen zu erkennen, und eben damit sich ihrer Persönlichkeit augenblicklich zu entäußern, als vorhanden annehmen. Der Genius hat vor ihnen nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnißweise voraus, welche ihn bei derselben die Besonnenheit behalten lassen, die erfordert ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunstwerk ist. Durch dasselbe theilt er die aufgefaßte Idee den Anderen mit. Diese bleibt dabei unverändert und

dieselbe, daher ist das ästhetische Wohlgefallen wesentlich Eines und dasselbe, es mag durch ein Werk der Kunst, oder unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens hervorgerufen sein. Das Kunstwerk ist bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen besteht. Daß aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künstler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, sie ausgesondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten. Der Künstler läßt uns durch seine Augen in die Welt blicken. Daß er diese Augen hat, daß er das Wesentliche, außer allen Relationen liegende der Dinge erkennt ist eben die Gabe des Genius, das Angeborene; daß er aber im Stande ist, auch uns diese Gabe zu leihen, uns seine Augen aufzusetzen, dies ist das Erworbene, das Technische der Kunst. Dieserhalb nun wird, nachdem ich im Vorhergehenden das innere Wesen der ästhetischen Erkenntnißart in seinen allgemeinsten Grundlinien dargestellt habe, die jetzt folgende nähere philosophische Betrachtung des Schönen und Erhabenen Beide in der Natur und in der Kunst zugleich erörtern, ohne diese weiter zu trennen. Was im Menschen vorgeht, wann ihn das Schöne, wann ihn das Erhabene rührt, werden wir zunächst betrachten; ob er diese Rührung unmittelbar aus der Natur, aus dem Leben schöpft, oder nur durch die Vermittelung der Kunst ihrer theilhaft wird, begründet keinen wesentlichen, sondern nur einen äußerlichen Unterschied.

§ 38.

Wir haben in der ästhetischen Betrachtungsweise zwei unzertrennliche Bestandtheile gefunden, die Erkenntniß des Objekts, nicht als einzelnen Dinges, sondern als Platonischer Idee, d. h. als beharrender Form dieser ganzen Gattung von Dingen, sodann das Selbstbewußtsein des Erkennenden, nicht als Individuums, sondern als reinen, willenlosen Subjekts der Erkenntniß. Die Bedingung, unter welcher beide Bestandtheile immer vereint eintreten, war das Verlassen der an den Satz vom Grund gebundenen Erkenntnißweise, welche hingegen zum Dienste des Willens, wie auch zur Wissenschaft, die allein taugliche ist. — Auch das Wohlgefallen, das durch die Betrachtung des Schönen erregt wird, werden wir aus jenen beiden Bestandtheilen hervorgehen sehen, und zwar bald mehr aus dem einen,

bald mehr aus dem andern, je nachdem der Gegenstand der ästhetischen Kontemplation ist.

Alles Wollen entspringt aus Bedürfniß, also aus Mangel, also aus Leiden. Diesem macht die Erfüllung ein Ende, jedoch gegen einen Wunsch, der erfüllt wird, bleiben wenigstens zehn versagt; ferner, das Begehren dauert lange, die Forderungen gehen ins Unendliche, die Erfüllung ist kurz und kärglich gemessen. Sogar aber ist die endliche Befriedigung selbst nur scheinbar, der erfüllte Wunsch macht gleich einem neuen Platz, jener ist ein erkannter, dieser noch ein unbekannter Irrthum. Dauernde, nicht mehr weichende Befriedigung kann kein erlangtes Objekt des Wollens geben, sondern es gleicht immer nur dem Almosen, das dem Bettler zugeworfen, sein Leben heute fristet, um seine Qual auf Morgen zu verlängern. — Darum nun, solange unser Bewußtsein von unserm Willen erfüllt ist, solange wir dem Drange der Wünsche, mit seinem steten Hoffen und Fürchten, hingegeben sind, solange wir Subjekt des Wollens sind, wird uns nimmermehr dauerndes Glück, noch Ruhe. Ob wir jagen, oder fliehen, Unheil fürchten, oder nach Genuß streben, ist im Wesentlichen einerlei, die Sorge für den stets fordernden Willen, gleichviel in welcher Gestalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtsein, ohne Ruhe aber ist durchaus kein wahres Wohlsein möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus.

Wenn aber äußerer Anlaß, oder innere Stimmung, uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntniß dem Sklavendienste des Willens entreißt, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, also ohne Interesse, ohne Subjektivität, rein objektiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, sofern sie bloß Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind; dann ist die auf jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten, und uns ist völlig wohl. Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries; denn wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.

Dieser Zustand ist aber eben der, welchen ich oben beschrieb als erforderlich zur Erkenntniß der Idee, als reine Kontemplation, Aufgehen in der Anschauung, Verlieren ins Objekt, Vergessen aller In=

dividualität, Aufhebung der dem Satz vom Grunde folgenden und nur Relationen fassenden Erkenntnißweise, wobei zugleich und unzertrennlich das angeschaute einzelne Ding zur Idee seiner Gattung, das erkennende Individuum zum reinen Subjekt des willenlosen Erkennens sich erhebt, und nun Beide als solche nicht mehr im Strome der Zeit und aller anderen Relationen stehen. Es ist dann einerlei, ob man aus dem Kerker, oder aus dem Palast die Sonne untergehen sieht.

Innere Stimmung, Uebergewicht des Erkennens über das Wollen, kann unter jeder Umgebung diesen Zustand hervorrufen. Dies zeigen uns jene trefflichen Niederländer, welche solche rein objektive Anschauung auf die unbedeutendesten Gegenstände richteten und ein dauerndes Denkmal ihrer Objektivität und Geistesruhe im Stillleben hinstellten, welches der ästhetische Beschauer nicht ohne Rührung betrachtet, da es ihm den ruhigen, stillen, willensfreien Gemüthszustand des Künstlers vergegenwärtigt, der nöthig war, um so unbedeutende Dinge so objektiv anzuschauen, so aufmerksam zu betrachten und diese Anschauung so besonnen zu wiederholen; und indem das Bild auch ihn zur Theilnahme an solchem Zustand auffordert, wird seine Rührung oft noch vermehrt durch den Gegensatz der eigenen, unruhigen, durch heftiges Wollen getrübten Gemüthsverfassung, in der er sich eben befindet. Im selben Geiste haben oft Landschaftsmaler, besonders Ruisdael, höchst unbedeutende landschaftliche Gegenstände gemalt, und dadurch dieselbe Wirkung noch erfreulicher hervorgebracht.

So viel leistet ganz allein die innere Kraft eines künstlerischen Gemüthes; aber erleichtert und von Außen befördert wird jene rein objektive Gemüthsstimmung durch entgegenkommende Objekte, durch die zu ihrem Anschauen einladende, ja sich aufdringende Fülle der schönen Natur. Ihr gelingt es, so oft sie mit einem Male unserm Blicke sich aufthut, fast immer, uns, wenn auch nur auf Augenblicke, der Subjektivität, dem Sklavendienste des Willens zu entreißen und in den Zustand des reinen Erkennens zu versetzen. Darum wird auch der von Leidenschaften, oder Noth und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur so plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet; der Sturm der Leidenschaften, der Drang des Wunsches und der Furcht und alle Qual des Wollens sind dann sogleich auf eine wundervolle Art beschwichtigt. Denn in dem Augenblicke, wo wir, vom Wollen losgerissen, uns dem reinen willenlosen Erkennen hingegeben haben, sind wir gleichsam in eine andere Welt getreten, wo Alles, was unsern Willen bewegt und dadurch uns so heftig erschüttert, nicht mehr ist. Jenes Freiwerden der Erkenntniß hebt uns aus

dem Allen eben so sehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum; Glück und Unglück sind verschwunden, wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, sondern nur noch reines Subjekt der Erkenntniß; wir sind nur noch da als das eine Weltauge, was aus allen erkennenden Wesen blickt, im Menschen allein aber völlig frei vom Dienste des Willens werden kann, wodurch aller Unterschied der Individualität so gänzlich verschwindet, daß es alsdann einerlei ist, ob das schauende Auge einem mächtigen König, oder einem gepeinigten Bettler angehört. Denn weder Glück noch Jammer wird über jene Gränze mit hinüber genommen. So nahe liegt uns beständig ein Gebiet, auf welchem wir allem unserm Jammer gänzlich entronnen sind; aber wer hat die Kraft, sich lange darauf zu erhalten? Sobald irgend eine Beziehung eben jener also rein angeschauten Objekte zu unserm Willen, zu unserer Person, wieder ins Bewußtsein tritt, hat der Zauber ein Ende; wir fallen zurück in die Erkenntniß, welche der Satz vom Grunde beherrscht, erkennen nun nicht mehr die Idee, sondern das einzelne Ding, das Glied einer Kette, zu der auch wir gehören, und wir sind allem unserm Jammer wieder hingegeben. — Die meisten Menschen stehen, weil ihnen Objektivität, d. i. Genialität, gänzlich abgeht, fast immer auf diesem Standpunkt. Daher sind sie nicht gern allein mit der Natur; sie brauchen Gesellschaft, wenigstens ein Buch. Denn ihr Erkennen bleibt dem Willen dienstbar; sie suchen daher an den Gegenständen nur die etwaige Beziehung auf ihren Willen, und bei Allem, was keine solche Beziehung hat, ertönt in ihrem Innern, gleichsam wie ein Grundbaß, ein beständiges, trostloses „Es hilft mir nichts"; dadurch erhält in der Einsamkeit auch die schönste Umgebung ein ödes, finsteres, fremdes, feindliches Ansehen für sie.

Jene Seligkeit des willenlosen Anschauens ist es endlich auch, welche über die Vergangenheit und Entfernung einen so wundersamen Zauber verbreitet und sie in so sehr verschönerndem Lichte uns darstellt, durch eine Selbsttäuschung. Denn indem wir längst vergangene Tage, an einem fernen Orte verlebt, uns vergegenwärtigen, sind es die Objekte allein, welche unsere Phantasie zurückruft, nicht das Subjekt des Willens, das seine unheilbaren Leiden damals eben so wohl mit sich herumtrug, wie jetzt; aber diese sind vergessen, weil sie seitdem schon oft andern Platz gemacht haben. Nun wirkt die objektive Anschauung in der Erinnerung eben so, wie die gegenwärtige wirken würde, wenn wir es über uns vermöchten, uns willensfrei ihr hinzugeben. Daher kommt es, daß besonders, wenn mehr als gewöhnlich irgend eine Noth uns beängstiget, die plötzliche Erinnerung an

Scenen der Vergangenheit und Entfernung wie ein verlorenes Paradies an uns vorüberfliegt. Bloß das Objektive, nicht das Individuell-Subjektive ruft die Phantasie zurück, und wir bilden uns ein, daß jenes Objektive damals eben so rein, von keiner Beziehung auf den Willen getrübt vor uns gestanden habe, wie jetzt sein Bild in der Phantasie; da doch vielmehr die Beziehung der Objekte auf unser Wollen uns damals Qual schuf, so gut wie jetzt. Wir können durch die gegenwärtigen Objekte eben so wohl, wie durch die entfernten, uns allen Leiden entziehen, sobald wir uns zur rein objektiven Betrachtung derselben erheben und so die Illusion hervorzubringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir selbst gegenwärtig wären; dann werden wir, des leidigen Selbst entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig Eins, und so fremd unsere Noth ihnen ist, so fremd ist sie, in solchen Augenblicken, uns selbst. Die Welt als Vorstellung ist dann allein noch übrig, und die Welt als Wille ist verschwunden.

Durch alle diese Betrachtungen wünsche ich deutlich gemacht zu haben, welcher Art und wie groß der Antheil sei, den am ästhetischen Wohlgefallen die subjektive Bedingung desselben hat, nämlich die Befreiung des Erkennens vom Dienste des Willens, das Vergessen seines Selbst als Individuums und die Erhöhung des Bewußtseins zum reinen, willenlosen, zeitlosen, von allen Relationen unabhängigen Subjekt des Erkennens. Mit dieser subjektiven Seite der ästhetischen Beschauung tritt als nothwendiges Korrelat immer zugleich die objektive Seite derselben ein, die intuitive Auffassung der Platonischen Idee. Bevor wir uns aber zur näheren Betrachtung dieser und zu den Leistungen der Kunst in Beziehung auf dieselbe wenden, ist es zweckmäßiger, noch etwas bei der subjektiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens zu verweilen, um deren Betrachtung durch die Erörterung des von ihr allein abhängigen und durch eine Modifikation derselben entstehenden Eindrucks des E r h a b e n e n zu vollenden. Danach wird unsere Untersuchung des ästhetischen Wohlgefallens, durch die Betrachtung der objektiven Seite desselben, ihre ganze Vollständigkeit erhalten.

Dem Bisherigen gehören aber zuvor noch folgende Bemerkungen an. Das L i c h t ist das Erfreulichste der Dinge; es ist das Symbol alles Guten und Heilbringenden geworden. In allen Religionen bezeichnet es das ewige Heil, und die Finsterniß die Verdammniß. Ormuzd wohnt im reinsten Lichte, Ahriman in ewiger Nacht. In Dante's Paradiese sieht es ungefähr aus wie im Vauxhall in London, indem

alle seligen Geister daselbst aber als Lichtpunkte erscheinen, die sich zu regelmäßigen Figuren zusammenstellen. Die Abwesenheit des Lichtes macht uns unmittelbar traurig, seine Wiederkehr beglückt; die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn sie transparent sind, den höchsten Grad erreicht. Dies Alles kommt allein daher, daß das Licht, das Korrelat und die Bedingung der vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise ist, der einzigen, die unmittelbar durchaus nicht den Willen affizirt. Denn das Sehen ist gar nicht, wie die Affektion der anderen Sinne, an sich, unmittelbar und durch seine sinnliche Wirkung, einer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindung im Organ fähig, d. h. hat keine unmittelbare Verbindung mit dem Willen, sondern erst die im Verstande entspringende Anschauung kann eine solche haben, die dann in der Relation des Objekts zum Willen liegt. Schon beim Gehör ist dies anders; Töne können unmittelbar Schmerz erregen und auch unmittelbar sinnlich, ohne Bezug auf Harmonie oder Melodie, angenehm sein. Das Getast, als mit dem Gefühl des ganzen Leibes Eines, ist diesem unmittelbaren Einfluß auf den Willen noch mehr unterworfen; doch giebt es noch ein schmerz- und wollustloses Tasten. Gerüche aber sind immer angenehm oder unangenehm; Geschmäcke noch mehr. Die beiden letzteren Sinne sind also am meisten mit dem Willen inquinirt; daher sind sie immer die unedelsten und von Kant die subjektiven Sinne genannt worden. Die Freude über das Licht ist also in der That nur die Freude über die objektive Möglichkeit der reinsten und vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise und als solche daraus abzuleiten, daß das reine von allem Wollen befreite und entledigte Erkennen höchst erfreulich ist und schon als solches einen großen Antheil am ästhetischen Genusse hat. — Aus dieser Ansicht des Lichtes ist wieder die unglaublich große Schönheit abzuleiten, die wir der Abspiegelung der Objekte im Wasser zuerkennen. Jene leichteste, schnellste, feinste Art der Einwirkung von Körpern auf einander, sie, der auch wir die bei weitem vollkommenste und reinste unserer Wahrnehmungen verdanken, die Einwirkung mittelst zurückgeworfener Lichtstrahlen; diese wird uns hier ganz deutlich, übersehbar und vollständig, in Ursache und Wirkung, und zwar im Großen, vor die Augen gebracht; daher unsere ästhetische Freude darüber, welche, der Hauptsache nach, ganz im subjektiven Grunde des ästhetischen Wohlgefallens wurzelt und Freude über das reine Erkennen und seine Wege ist.

§ 39.

An alle diese Betrachtungen nun, welche den subjektiven Theil des ästhetischen Wohlgefallens hervorheben sollen, also dieses Wohlgefallen, sofern es Freude über das bloße, anschauliche Erkennen als solches, im Gegensatz des Willens, ist, — schließt sich, als unmittelbar damit zusammenhängend, folgende Erklärung derjenigen Stimmung, welche man das Gefühl des Erhabenen genannt hat.

Es ist schon oben bemerkt, daß das Versetzen in den Zustand des reinen Anschauens am leichtesten eintritt, wenn die Gegenstände demselben entgegenkommen, d. h. durch ihre mannigfaltige und zugleich bestimmte und deutliche Gestalt leicht zu Repräsentanten ihrer Ideen werden, worin eben die Schönheit, im objektiven Sinne, besteht. Vor Allem hat die schöne Natur diese Eigenschaft, und gewinnt dadurch selbst dem Unempfindlichsten wenigstens ein flüchtiges ästhetisches Wohlgefallen ab; ja, es ist so auffallend, wie besonders die Pflanzenwelt zur ästhetischen Betrachtung auffordert und sich gleichsam derselben aufdringt, daß man sagen möchte, dieses Entgegenkommen stände damit in Verbindung, daß diese organischen Wesen nicht selbst, wie die thierischen Leiber, unmittelbares Objekt der Erkenntniß sind, daher sie des fremden verständigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorstellung einzutreten, weshalb sie gleichsam nach diesem Eintritt sich sehnten, um wenigstens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar versagt ist. Ich lasse übrigens diesen gewagten und vielleicht an Schwärmerei grenzenden Gedanken ganz und gar dahingestellt sein, da nur eine sehr innige und hingebende Betrachtung der Natur ihn erregen oder rechtfertigen kann. Solange nun dieses Entgegenkommen der Natur, die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualisirten Ideen uns leicht ansprechen, es ist, die uns aus der dem Willen dienstbaren Erkenntniß bloßer Relationen in die ästhetische Kontemplation versetzt und eben damit zum willensfreien Subjekt des Erkennens erhebt, so lange ist es bloß das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit, was erregt ist. Wenn nun aber eben jene Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie er in seiner Objektität, dem menschlichen Leibe, sich darstellt, ein feindliches Verhältniß haben, ihm entgegen sind, durch ihre allen Widerstand aufhebende Uebermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern, der Betrachter aber dennoch nicht

auf dieses sich aufdringende feindliche Verhältniß zu seinem Willen seine Aufmerksamkeit richtet, sondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, sich mit Bewußtsein davon abwendet, indem er sich von seinem Willen und dessen Verhältnissen gewaltsam losreißt und allein der Erkenntniß hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenstände als reines willenloses Subjekt des Erkennens ruhig kontemplirt, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffassend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich eben dadurch über sich selbst, seine Person, sein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird, — dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen, er ist im Zustand der Erhebung, und deshalb nennt man auch den solchen Zustand veranlassenden Gegenstand erhaben. Was also das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterscheidet, ist dieses: beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen, indem die Schönheit des Objekts, d. h. dessen die Erkenntniß seiner Idee erleichternde Beschaffenheit, den Willen und die seinem Dienste fröhnende Erkenntniß der Relationen, ohne Widerstand und daher unmerklich aus dem Bewußtsein entfernte und dasselbe als reines Subjekt des Erkennens übrig ließ, so daß selbst keine Erinnerung an den Willen nachbleibt; hingegen bei dem Erhabenen ist jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen desselben Objekts zum Willen, durch ein freies, von Bewußtsein begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntniß. Diese Erhebung muß mit Bewußtsein nicht nur gewonnen, sondern auch erhalten werden und ist daher von einer steten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein einzelnes, individuelles Wollen, wie Furcht oder Wunsch, sondern an das menschliche Wollen überhaupt, sofern es durch seine Objektität, den menschlichen Leib, allgemein ausgedrückt ist. Träte ein realer, einzelner Willensakt ins Bewußtsein, durch wirkliche, persönliche Bedrängniß und Gefahr vom Gegenstande, so würde der also wirklich bewegte individuelle Wille alsbald die Oberhand gewinnen, die Ruhe der Kontemplation unmöglich werden, der Eindruck des Erhabenen verloren gehen, indem er der Angst Platz macht, in welcher das Streben des Individuums, sich zu retten, jeden andern Gedanken verdrängte. — Einige Beispiele werden sehr viel beitragen, diese Theorie des Aesthetisch-Erhabenen deutlich zu machen und außer Zweifel zu setzen; zugleich werden sie die Verschiedenheit der Grade jenes Gefühls des Erhabenen zeigen. Denn da dasselbe mit dem des Schönen in der Hauptbestimmung, dem reinen, willens-

freien Erkennen und der mit demselben nothwendig eintretenden Erkenntniß der außer aller durch den Satz des Grundes bestimmten Relation stehenden Ideen, Eines ist und nur durch einen Zusatz, nämlich die Erhebung über das erkannte feindliche Verhältniß eben des kontemplirten Objekts zum Willen überhaupt, sich vom Gefühl des Schönen unterscheidet, so entstehen, je nachdem dieser Zusatz stark, laut, dringend, nah, oder nur schwach, fern, bloß angedeutet ist, mehrere Grade des Erhabenen, ja, Uebergänge des Schönen zum Erhabenen. Ich halte es der Darstellung angemessener, diese Uebergänge und überhaupt die schwächeren Grade des Eindrucks des Erhabenen zuerst in Beispielen vor die Augen zu bringen, obwohl Diejenigen, deren ästhetische Empfänglichkeit überhaupt nicht sehr groß und deren Phantasie nicht lebhaft ist, bloß die später folgenden Beispiele der höheren, deutlicheren Grade jenes Eindrucks verstehen werden, an welche allein sie sich daher zu halten und die zuerst anzuführenden Beispiele der sehr schwachen Grade des besagten Eindrucks auf sich beruhen zu lassen haben.

Wie der Mensch zugleich ungestümer und finsterer Drang des Wollens (bezeichnet durch den Pol der Genitalien als seinen Brennpunkt) und ewiges, freies, heiteres Subjekt des reinen Erkennens (bezeichnet durch den Pol des Gehirns) ist, so ist, diesem Gegensatz entsprechend, die Sonne zugleich Quelle des L i c h t e s, der Bedingung zur vollkommensten Erkenntnißart, und eben dadurch des erfreulichsten der Dinge, — und Quelle der W ä r m e, der ersten Bedingung des Lebens, d. i. aller Erscheinung des Willens auf den höhern Stufen derselben. Was daher für den Willen die Wärme, das ist für die Erkenntniß das Licht. Das Licht ist eben daher der größte Demant in der Krone der Schönheit und hat auf die Erkenntniß jedes schönen Gegenstandes den entschiedensten Einfluß, seine Anwesenheit überhaupt ist unerläßliche Bedingung, seine günstige Stellung erhöht auch die Schönheit des Schönsten. Vor allem Andern aber wird das Schöne der Baukunst durch seine Gunst erhöht, durch welche jedoch selbst das Unbedeutendste zum schönsten Gegenstand wird. — Sehen wir nun im strengen Winter, bei der allgemeinen Erstarrung der Natur, die Strahlen der niedrig stehenden Sonne von steinernen Massen zurückgeworfen, wo sie erleuchten, ohne zu wärmen, also nur der reinsten Erkenntnißweise, nicht dem Willen günstig sind, so versetzt die Betrachtung der schönen Wirkung des Lichtes auf diese Massen, uns, wie alle Schönheit, in den Zustand des reinen Erkennens, der jedoch hier durch die leise Erinnerung an den Mangel der Erwärmung durch eben jene Strahlen, also des belebenden Princips, schon ein gewisses Erheben

über das Interesse des Willens verlangt, eine leise Aufforderung zum Verharren im reinen Erkennen, mit Abwendung von allem Wollen, enthält, eben dadurch aber ein Uebergang vom Gefühl des Schönen zu dem des Erhabenen ist. Es ist der schwächste Anhauch des Erhabenen am Schönen, welches letztere selbst hier nur in geringem Grade hervortritt. Ein fast noch eben so schwaches Beispiel ist folgendes.

Versetzen wir uns in eine sehr einsame Gegend, mit unbeschränktem Horizont, unter völlig wolkenlosem Himmel, Bäume und Pflanzen in ganz unbewegter Luft, keine Thiere, keine Menschen, keine bewegte Gewässer, die tiefste Stille, — so ist solche Umgebung wie ein Aufruf zum Ernst, zur Kontemplation, mit Losreißung von allem Wollen und dessen Dürftigkeit; eben dieses aber giebt schon einer solchen, bloß einsamen und tiefruhenden Umgebung einen Anstrich des Erhabenen. Denn weil sie für den des steten Strebens und Erreichens bedürftigen Willen keine Objekte darbietet, weder günstige noch ungünstige, so bleibt nur der Zustand der reinen Kontemplation übrig, und wer dieser nicht fähig ist, wird der Leere des nichtbeschäftigten Willens, der Qual der Langenweile, mit beschämender Herabsetzung Preis gegeben. Sie giebt insofern ein Maaß unseres eigenen intellektualen Werthes, für welchen überhaupt der Grad unserer Fähigkeit zum Ertragen oder Lieben der Einsamkeit ein guter Maaßstab ist. Die geschilderte Umgebung giebt also ein Beispiel des Erhabenen in niedrigem Grad, indem in ihr dem Zustand des reinen Erkennens in seiner Ruhe und Allgenugsamkeit, als Kontrast, eine Erinnerung an die Abhängigkeit und Armseligkeit des eines steten Treibens bedürftigen Willens beigemischt ist. — Dies ist die Gattung des Erhabenen, welche dem Anblick der endlosen Prärien im Innern Nord-Amerikas nachgerühmt wird.

Lassen wir nun aber eine solche Gegend auch von Pflanzen entblößt sein und nur nackte Felsen zeigen, so wird, durch die gänzliche Abwesenheit des zu unserer Subsistenz nöthigen Organischen, der Wille schon geradezu beängstigt, die Oede gewinnt einen furchtbaren Charakter, unsere Stimmung wird mehr tragisch, die Erhebung zum reinen Erkennen geschieht mit entschiedenerem Losreißen vom Interesse des Willens, und indem wir im Zustande des reinen Erkennens beharren, tritt das Gefühl des Erhabenen deutlich hervor.

In noch höherem Grade kann es folgende Umgebung veranlassen. Die Natur in stürmischer Bewegung, Helldunkel, durch drohende schwarze Gewitterwolken, ungeheure, nackte, herabhängende Felsen, welche

durch ihre Verschränkung die Aussicht verschließen, rauschende schäumende Gewässer, gänzliche Oede, Wehklage der durch die Schluchten streichenden Luft. Unsere Abhängigkeit, unser Kampf mit der feindlichen Natur, unser darin gebrochener Wille, tritt uns jetzt anschaulich vor Augen; so lange aber nicht die persönliche Bedrängniß die Oberhand gewinnt, sondern wir in ästhetischer Beschauung bleiben, blickt durch jenen Kampf der Natur, durch jenes Bild des gebrochenen Willens, das reine Subjekt des Erkennens durch und faßt ruhig, unerschüttert, nicht mitgetroffen (unconcerned), an eben den Gegenständen, welche dem Willen drohend und furchtbar sind, die Ideen auf. In diesem Kontrast eben liegt das Gefühl des Erhabenen.

Aber noch mächtiger wird der Eindruck, wenn wir den Kampf der empörten Naturkräfte im Großen vor Augen haben, wenn in jener Umgebung ein fallender Strom durch sein Toben uns die Möglichkeit, die eigene Stimme zu hören benimmt, — oder wenn wir am weiten, im Sturm empörten Meere stehen, häuserhohe Wellen steigen und sinken, gewaltsam gegen schroffe Uferklippen geschlagen, spritzen sie den Schaum hoch in die Luft, der Sturm heult, das Meer brüllt, Blitze aus schwarzen Wolken zucken und Donnerschläge übertönen Sturm und Meer. Dann erreicht im unerschütterten Zuschauer dieses Auftritts die Duplicität seines Bewußtseins die höchste Deutlichkeit; er empfindet sich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung, die der geringste Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hülflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall Preis gegeben, ein verschwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber, und dabei nun zugleich als ewiges ruhiges Subjekt des Erkennens, welches, als Bedingung des Objekts, der Träger eben dieser ganzen Welt ist und der furchtbare Kampf der Natur nur seine Vorstellung, es selbst in ruhiger Auffassung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöthen. Es ist der volle Eindruck des Erhabenen. Hier veranlaßt ihn der Anblick einer dem Individuum Vernichtung drohenden, ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht.

Auf ganz andere Weise kann er entstehen bei der Vergegenwärtigung einer bloßen Größe in Raum und Zeit, deren Unermeßlichkeit das Individuum zu Nichts verkleinert. Wir können die erstere Art das D y n a m i s c h-, die zweite das M a t h e m a t i s c h - E r h a b e n e nennen, Kants Benennungen und seine richtige Eintheilung beibehaltend, obgleich wir in der Erklärung des innern Wesens jenes Eindrucks ganz von ihm abweichen und weder moralischen Reflexionen, noch Hypostasen aus der scholastischen Philosophie einen Antheil dabei zugestehen.

Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren, den verflossenen Jahrtausenden und den kommenden nachsinnen, — oder auch, wenn der nächtliche Himmel uns zahllose Welten wirklich vor Augen bringt, und so die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtsein eindringt, — so fühlen wir uns selbst zu Nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserscheinung, wie ein Tropfen im Ocean, dahin schwinden, in Nichts zerfließen. Aber zugleich erhebt sich gegen solches Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit, gegen solche lügende Unmöglichkeit, das unmittelbare Bewußtsein, daß alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung da sind, nur als Modifikationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, sobald wir die Individualität vergessen, und welches der nothwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns, unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns. — Dies Alles kommt jedoch nicht sofort in die Reflexion, sondern zeigt sich als ein nur gefühltes Bewußtsein, daß man, in irgend einem Sinne (den allein die Philosophie deutlich macht), mit der Welt eines ist und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, sondern gehoben wird. Es ist das gefühlte Bewußtsein Dessen, was die Upanischaden der Veden in so mannigfaltigen Wendungen wiederholt aussprechen, vorzüglich in dem schon oben beigebrachten Spruch: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est (Oupnek'hat, Bd. 1, S. 122). Es ist Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen.

Auf eine ganz unmittelbare Weise erhalten wir diesen Eindruck des Mathematisch-Erhabenen schon durch einen Raum, der zwar gegen das Weltgebäude betrachtet klein ist, der aber dadurch daß er uns unmittelbar ganz wahrnehmbar geworden ist, nach allen drei Dimensionen mit seiner ganzen Größe auf uns wirkt, welche hinreicht, das Maaß unsers eigenen Leibes fast unendlich klein zu machen. Dies kann ein für die Wahrnehmung leerer Raum nie, daher nie ein offener, sondern nur ein durch die Begränzung nach allen Dimensionen unmittelbar wahrnehmbarer, also ein sehr hohes und großes Gewölbe, wie das der Peterskirche in Rom, oder der Paulskirche in London. Das Gefühl des Erhabenen entsteht hier durch das Innewerden des verschwindenden Nichts unseres eigenen Leibes vor einer Größe, die andererseits selbst wieder nur in unserer Vorstellung liegt und deren Träger wir als erkennendes Subjekt sind, also hier wie überall durch

den Kontrast der Unbedeutsamkeit und Abhängigkeit unseres Selbst als Individuums, als Willenserscheinung, gegen das Bewußtsein unserer als reinen Subjekt des Erkennens. Selbst das Gewölbe des gestirnten Himmels wirkt, wenn es ohne Reflexion betrachtet wird, nur eben so wie jenes steinerne Gewölbe, und nicht mit seiner wahren, sondern nur mit seiner scheinbaren Größe. — Manche Gegenstände unserer Anschauung erregen den Eindruck des Erhabenen dadurch, daß, sowohl vermöge ihrer räumlichen Größe, als ihres hohen Alters, also ihrer zeitlichen Dauer, wir ihnen gegenüber uns zu Nichts verkleinert fühlen, und dennoch im Genusse ihres Anblicks schwelgen; der Art sind sehr hohe Berge, ägyptische Pyramiden, kolossalle Ruinen von hohem Alterthume.

Ja, auch auf das Ethische läßt unsere Erklärung des Erhabenen sich übertragen, nämlich auf das, was man als den erhabenen Charakter bezeichnet. Auch dieser nämlich entspringt daraus, daß der Wille nicht erregt wird durch Gegenstände, welche allerdings geeignet wären, ihn zu erregen, sondern das Erkennen auch dabei die Oberhand behält. Ein solcher Charakter wird demnach die Menschen rein objektiv betrachten, nicht aber nach den Beziehungen, welche sie zu seinem Willen haben könnten; er wird z. B. ihre Fehler, sogar ihren Haß und ihre Ungerechtigkeit gegen ihn selbst, bemerken, ohne dadurch seinerseits zum Haß erregt zu werden; er wird ihr Glück ansehen, ohne Neid zu empfinden, er wird ihre guten Eigenschaften erkennen, ohne jedoch nähere Verbindung mit ihnen zu wünschen; er wird die Schönheit der Weiber wahrnehmen, ohne ihrer zu begehren. Sein persönliches Glück oder Unglück wird ihn nicht stark affiziren, vielmehr wird er sein, wie Hamlet den Horatio beschreibt:

for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune's buffets and rewards
Hast ta'en with equal thanks, etc. (A. 3. sc. 2.)*)

Denn er wird in seinem eigenen Lebenslauf und dessen Unfällen weniger sein individuelles, als das Loos der Menschheit überhaupt erblicken, und demnach sich dabei mehr erkennend als leidend verhalten.

---

*) Denn du warst stets, als hättest,
Indem dich Alles traf, du nichts zu leiden:
Des Schicksals Schläge und Geschenke hast
Mit gleichem Dank du hingenommen, u. s. w.

§ 40.

Weil die Gegensätze sich erläutern, mag hier die Bemerkung ihre Stelle finden, daß das eigentliche Gegentheil des Erhabenen etwas ist, was man auf den ersten Blick wohl nicht dafür erkennt, das Reizende. Ich verstehe aber hierunter Dasjenige, was den Willen, dadurch daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung, unmittelbar vorhält, aufregt. — Entstand das Gefühl des Erhabenen dadurch, daß ein dem Willen geradezu ungünstiger Gegenstand Objekt der reinen Kontemplation wird, die dann nur durch eine stete Abwendung vom Willen und Erhebung über sein Interesse erhalten wird, welches eben die Erhabenheit der Stimmung ausmacht, so zieht dagegen das Reizende den Beschauer aus der reinen Kontemplation, die zu jeder Auffassung des Schönen erfordert ist, herab, indem es seinen Willen, durch demselben unmittelbar zusagende Gegenstände, nothwendig aufreizt, wodurch der Betrachter nicht mehr reines Subjekt des Erkennens bleibt, sondern zum bedürftigen, abhängigen Subjekt des Wollens wird. — Daß man gewöhnlich jedes Schöne von der heitern Art reizend nennt, ist ein, durch Mangel an richtiger Unterscheidung, zu weit gefaßter Begriff, den ich ganz bei Seite setzen, ja mißbilligen muß. — Im angegebenen und erklärten Sinn aber, finde ich im Gebiete der Kunst nur zwei Arten des Reizenden und beide ihrer unwürdig. Die eine, recht niedrige, im Stillleben der Niederländer, wenn es sich dahin verirrt, daß die dargestellten Gegenstände Eßwaaren sind, die durch ihre täuschende Darstellung nothwendig den Appetit darauf erregen, welches eben eine Aufregung des Willens ist, die jeder ästhetischen Kontemplation des Gegenstandes ein Ende macht. Gemaltes Obst ist noch zulässig, da es als weitere Entwickelung der Blume und durch Form und Farbe als ein schönes Naturprodukt sich darbietet, ohne daß man geradezu genöthigt ist, an seine Eßbarkeit zu denken, aber leider finden wir oft, mit täuschender Natürlichkeit, aufgetischte und zubereitete Speisen, Austern, Heringe, Seekrebse, Butterbrod, Bier, Wein u. s. w., was ganz verwerflich ist. — In der Historienmalerei und Bildhauerei besteht das Reizende in nackten Gestalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt, im Beschauer Lüsternheit zu erregen, wodurch die rein ästhetische Betrachtung sogleich aufgehoben, also dem Zweck der Kunst entgegengearbeitet wird. Dieser Fehler entspricht ganz und gar dem soeben an den Niederländern gerügten. Die Antiken sind, bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Gestalten, fast immer davon frei, weil der

Künstler selbst mit rein objektivem, von der idealen Schönheit erfülltem Geiste sie schuf, nicht im Geiste subjektiver, schnöder Begierde. — Das Reizende ist also in der Kunst überall zu vermeiden.

Es giebt auch ein Negativ-Reizendes, welches noch verwerflicher als das eben erörterte Positiv-Reizende ist, und dieses ist das Ekelhafte. Eben wie das eigentlich Reizende erweckt es den Willen des Beschauers und zerstört dadurch die rein ästhetische Betrachtung. Aber es ist ein heftiges Nichtwollen, ein Widerstreben, was dadurch angeregt wird, es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenstände seines Abscheus vorhält. Daher hat man von je erkannt, daß es in der Kunst durchaus unzulässig sei, wo doch selbst das Häßliche, so lange es nicht ekelhaft ist, an der rechten Stelle gelitten werden kann, wie wir weiter unten sehen werden.

§ 41.

Der Gang unserer Betrachtung hat es nothwendig gemacht, die Erörterung des Erhabenen hier einzuschalten, wo die des Schönen erst zur Hälfte, bloß ihrer einen, der subjektiven, Seite nach vollendet war. Denn eben nur eine besondere Modifikation dieser subjektiven Seite war es, die das Erhabene vom Schönen unterschied. Ob nämlich der Zustand des reinen willenlosen Erkennens, den jede ästhetische Kontemplation voraussetzt und fordert, sich, indem das Objekt dazu einlud und hinzog, ohne Widerstand, durch bloßes Verschwinden des Willens aus dem Bewußtsein, wie von selbst einfand, oder ob derselbe erst errungen ward durch freie bewußte Erhebung über den Willen, zu welchem der kontemplirte Gegenstand selbst ein ungünstiges, feindliches Verhältniß hat, welchem nachzuhängen die Kontemplation aufheben würde; — dies ist der Unterschied zwischen dem Schönen und dem Erhabenen. Im Objekte sind beide nicht wesentlich unterschieden, denn in jedem Falle ist das Objekt der ästhetischen Betrachtung nicht das einzelne Ding, sondern die in demselben zur Offenbarung strebende Idee, d. h. adäquate Objektität des Willens auf einer bestimmten Stufe, ihr nothwendiges, wie sie selbst, dem Satz vom Grunde entzogenes Korrelat ist das reine Subjekt des Erkennens, wie das Korrelat des einzelnen Dinges das erkennende Individuum ist, welche beide im Gebiete des Satzes vom Grunde liegen.

Indem wir einen Gegenstand schön nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unserer ästhetischen Betrachtung ist, welches zweierlei in sich schließt, einerseits nämlich, daß sein Anblick uns objektiv macht, d. h. daß wir in der Betrachtung desselben nicht mehr unserer

als Individuen, sondern als reinen willenlosen Subjekts des Erkennens uns bewußt sind, und andererseits, daß wir im Gegenstande nicht das einzelne Ding, sondern eine Idee erkennen, welches nur geschehen kann, sofern unsere Betrachtung des Gegenstandes nicht dem Satz vom Grunde hingegeben ist, nicht seiner Beziehung zu irgend etwas außer ihm (welche zuletzt immer mit Beziehungen auf unser Wollen zusammenhängt) nachgeht, sondern auf dem Objekte selbst ruhet. Denn die Idee und das reine Subjekt des Erkennens treten als nothwendige Korrelata immer zugleich ins Bewußtsein, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterschied sogleich verschwindet, da beide dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen völlig fremd sind und außerhalb der durch ihn gesetzten Relationen liegen, dem Regenbogen und der Sonne zu vergleichen, die an der steten Bewegung und Succession der fallenden Tropfen keinen Theil haben. Daher, wenn ich z. B. einen Baum ästhetisch, d. h. mit künstlerischen Augen betrachte, also nicht ihn, sondern seine Idee erkenne, es sofort ohne Bedeutung ist, ob es dieser Baum oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr ist, und eben so ob der Betrachter dieses, oder irgend ein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum ist; mit dem Satz vom Grunde ist das einzelne Ding und das erkennende Individuum aufgehoben und nichts bleibt übrig, als die Idee und das reine Subjekt des Erkennens, welche zusammen die adäquate Objektität des Willens auf dieser Stufe ausmachen. Und nicht allein der Zeit, sondern auch dem Raum ist die Idee enthoben, denn nicht die mir vorschwebende räumliche Gestalt, sondern der Ausdruck, die reine Bedeutung derselben, ihr innerstes Wesen, das sich mir aufschließt und mich anspricht, ist eigentlich die Idee und kann ganz Dasselbe sein, bei großem Unterschied der räumlichen Verhältnisse der Gestalt.

Da nun einerseits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann, da ferner auch andererseits in jedem Dinge der Wille, auf irgend einer Stufe seiner Objektität, erscheint, und dasselbe sonach Ausdruck einer Idee ist, so ist auch jedes Ding schön. — Daß auch das Unbedeutendste die rein objektive und willenlose Betrachtung zuläßt und dadurch sich als schön bewährt, bezeugt das schon oben (§ 38) in dieser Hinsicht erwähnte Stillleben der Niederländer. Schöner ist aber Eines als das Andere dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichsam dazu zwingt, wo wir es dann sehr schön nennen. Dies ist der Fall theils dadurch, daß es als einzelnes Ding, durch das sehr deutliche, rein bestimmte, durchaus bedeutsame Verhältniß seiner Theile

die Idee seiner Gattung rein ausspricht und durch in ihm vereinigte Vollständigkeit aller seiner Gattung möglichen Aeußerungen die Idee derselben vollkommen offenbart, so daß es dem Betrachter den Uebergang vom einzelnen Ding zur Idee und eben damit auch den Zustand der reinen Beschaulichkeit sehr erleichtert; theils liegt jener Vorzug besonderer Schönheit eines Objekts darin, daß die Idee selbst, die uns aus ihm anspricht, eine hohe Stufe der Objektität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielsagend sei. Darum ist der Mensch vor allem Andern schön und die Offenbarung seines Wesens das höchste Ziel der Kunst. Menschliche Gestalt und menschlicher Ausdruck sind das bedeutendste Objekt der bildenden Kunst, so wie ein menschliches Handeln das bedeutendste Objekt der Poesie. — Es hat aber dennoch jedes Ding seine eigenthümliche Schönheit; nicht nur jedes Organische und in der Einheit einer Individualität sich Darstellende, sondern auch jedes Unorganische, Formlose, ja jedes Artefakt. Denn alle diese offenbaren die Ideen, durch welche der Wille auf den untersten Stufen objektivirt, geben gleichsam die tiefsten, verhallenden Baßtöne der Natur an. Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Licht u. s. w. sind die Ideen, welche sich in Felsen, Gebäuden, Gewässern aussprechen. Die schöne Garten- und Baukunst können nichts weiter, als ihnen helfen, jene ihre Eigenschaften deutlich, vielseitig und vollständig zu entfalten, ihnen Gelegenheit geben, sich rein auszusprechen, wodurch sie eben zur ästhetischen Beschauung auffordern und dieselbe erleichtern. Dies leisten dagegen schlechte Gebäude und Gegenden, welche die Natur vernachlässigte oder die Kunst verdarb, wenig oder gar nicht; dennoch können auch aus ihnen jene allgemeinen Grundideen der Natur nicht ganz verschwinden. Den sie suchenden Betrachter sprechen sie auch hier an, und selbst schlechte Gebäude u. dgl. sind noch einer ästhetischen Betrachtung fähig; die Ideen der allgemeinsten Eigenschaften ihres Stoffes sind noch in ihnen erkennbar, nur daß die ihnen künstlich gegebene Form kein Erleichterungsmittel, ja vielmehr ein Hinderniß ist, das die ästhetische Betrachtung erschwert. Auch Artefakta dienen folglich dem Ausdruck von Ideen; nur ist es nicht die Idee des Artefakts, die aus ihnen spricht, sondern die Idee des Materials, dem man diese künstliche Form gab. In der Sprache der Scholastiker läßt sich dieses sehr bequem mit zwei Worten ausdrücken, nämlich im Artefakt spricht sich die Idee seiner forma substantialis, nicht die seiner forma accidentalis aus, welche letztere auf keine Idee, sondern nur auf einen menschlichen Begriff, von dem sie ausgegangen, leitet. Es versteht sich, daß hier mit dem Artefakt ausdrücklich kein Werk der

bildenden Kunst gemeint ist. Uebrigens verstanden die Scholastiker in der That unter forma substantialis Dasjenige, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. Wir werden sogleich, bei Betrachtung der schönen Baukunst, auf den Ausdruck der Idee des Materials zurückkommen. — Unserer Ansicht zufolge können wir nun aber nicht dem Platon beistimmen, wenn er (De Rep., X, p. 284—285, et Parmen., p. 79, ed, Bip.) behauptet, Tisch und Stuhl drückten die Ideen Tisch und Stuhl aus, sondern wir sagen, daß sie die Ideen ausdrücken, die schon in ihrem bloßen Material als solchem sich aussprechen. Nach Aristoteles (Metaph., XI, Kap. 3) hätte jedoch Platon selbst nur von den Naturwesen Ideen statuirt: ὁ Πλατων εφη, ὁτι ειδη εστιν ὁποσα φυσει. (Plato dixit, quod ideae eorum sunt, quae natura sunt) und Kap. 5 wird gesagt, daß es, nach den Platonikern, keine Ideen von Haus und Ring gebe. Jedenfalls haben schon Platons nächste Schüler, wie uns Alkinoos*) (introductio in Platonicam philosophiam, Kap. 9) berichtet, geleugnet, daß es Ideen von Artefakten gäbe. Dieser sagt nämlich: Ὁριζονται δε την ιδεαν, παραδειγμα των κατα φυσιν αιωνιον. Ουτε γαρ τοις πλειστοις των απο Πλατωνος αρεσκει, των τεχνικων ειναι ιδεας, οἱον ασπιδος η λυρας, ουτε μην των παρα φυσιν, οἱον πυρετου και χολερας, ουτε των κατα μερος, οἱον Σωκρατους και Πλατωνος, αλλ' ουτε των ευτελων τινος, ὁιον ρυπου και καρφους, ουτε των προς τί, οἱον μειζονος και ὑπερεχοντος· ειναι γαρ τας ιδεας νοησεις θεου αιωνιους τε και αυτοτελεις. — (Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum ideas esse ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut majoris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas.) — Bei dieser Gelegenheit mag wohl ein anderer Punkt erwähnt werden, in welchem unsere Ideenlehre von der des Platon gar sehr abweicht. Er lehrt nämlich: (De Rep., X, S. 288), daß der Gegenstand, den die schöne Kunst darzustellen beabsichtigt, das Vorbild der Malerei und Poesie, nicht die Idee wäre, sondern das

*) Ein Platoniker aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. Die oben angeführte Schrift „Introductio in Platonicam philosophiam" ist die lateinische von Martilius Licinus veranstaltete Uebersetzung des griechischen Textes des Alkinoos. Es giebt von der genannten Schrift auch eine deutsche Uebersetzung von Fischer, die zu Leipzig 1783 erschienen ist. A. d. H.

einzelne Ding. Unsere ganze bisherige Auseinandersetzung behauptet gerade das Gegentheil, und Platons Meinung wird uns hierin um so weniger irre machen, als dieselbe die Quelle eines der größten und anerkannten Fehler jenes großen Mannes ist, nämlich seiner Geringschätzung und Verwerfung der Kunst, besonders der Poesie; sein falsches Urtheil über diese knüpft er unmittelbar an die angeführte Stelle.

§ 42.

Ich kehre zu unserer Auseinandersetzung des ästhetischen Eindrucks zurück. Die Erkenntniß des Schönen setzt zwar immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt zugleich und unzertrennlich. Dennoch aber wird die Quelle des ästhetischen Genusses bald mehr in der Auffassung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seligkeit und Geistesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens; und zwar wird dieses Vorherrschen des einen oder des andern Bestandtheils des ästhetischen Genusses davon abhängen, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedere Stufe der Objektität des Willens ist. So wird bei ästhetischer Betrachtung (in der Wirklichkeit, oder durch das Medium der Kunst) der schönen Natur im Anorganischen und Vegetabilischen und der Werke der schönen Baukunst, der Genuß des reinen willenlosen Erkennens überwiegend sein, weil die hier aufgefaßten Ideen nur niedrige Stufen der Objektität des Willens, daher nicht Erscheinungen von tiefer Bedeutsamkeit und vielsagendem Inhalt sind. Hingegen wird, wenn Thiere und Menschen der Gegenstand der ästhetischen Betrachtung oder Darstellung sind, der Genuß mehr in der objektiven Auffassung dieser Ideen, welche die deutlichsten Offenbarungen des Willens sind, bestehen, weil solche die größte Mannigfaltigkeit der Gestalten, Reichthum und tiefe Bedeutsamkeit der Erscheinungen darlegen und uns am vollkommensten das Wesen des Willens offenbaren, sei es in seiner Heftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung, oder in seiner Brechung (letzteres in den tragischen Darstellungen), endlich sogar in seiner Wendung oder Selbstaufhebung, welche besonders das Thema der christlichen Malerei ist, wie überhaupt die Historienmalerei und das Drama die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Objekt haben. — Wir wollen nunmehr die K ü n s t e einzeln durchgehen, wodurch eben die aufgestellte Theorie des Schönen Vollständigkeit und Deutlichkeit erhalten wird.

§. 43.

Die Materie als solche kann nicht Darstellung einer Idee sein. Denn sie ist, wie wir im ersten Buche fanden, durch und durch Kausalität, ihr Sein ist lauter Wirken. Kausalität aber ist Gestaltung des Satzes vom Grunde; Erkenntniß der Idee hingegen schließt wesentlich den Inhalt jenes Satzes aus. Auch fanden wir im zweiten Buche die Materie als das gemeinsame Substrat aller einzelnen Erscheinungen der Ideen, folglich als das Verbindungsglied zwischen der Idee und der Erscheinung oder dem einzelnen Ding. Also aus dem einen sowohl, als aus dem andern Grunde kann die Materie für sich keine Idee darstellen. A posteriori aber bestätigt sich dieses dadurch, daß von der Materie als solcher gar keine anschauliche Vorstellung, sondern nur ein abstrakter Begriff möglich ist; in jener nämlich stellen allein die Formen und Qualitäten sich dar, deren Trägerin die Materie ist, und in welchen allen sich Ideen offenbaren. Dieses entspricht auch Dem, daß Kausalität (das ganze Wesen der Materie) für sich nicht anschaulich darstellbar ist, sondern allein eine bestimmte Kausalverknüpfung. — Dagegen muß andererseits jede Erscheinung einer Idee, da sie als solche eingegangen ist in die Form des Satzes vom Grund, oder in das principium individuationis, an der Materie, als Qualität derselben, sich darstellen. Insofern ist also, wie gesagt, die Materie das Bindungsglied zwischen der Idee und dem principium individuationis, welches die Form der Erkenntniß des Individuums, oder der Satz vom Grund ist. — Platon hat daher ganz richtig neben der Idee und ihrer Erscheinung, dem einzelnen Dinge, welche beide sonst alle Dinge der Welt unter sich begreifen, nur noch die Materie als ein drittes, von beiden Verschiedenes aufgestellt (Timaeus S. 345). Das Individuum ist, als Erscheinung der Idee, immer Materie. Auch ist jede Qualität der Materie immer Erscheinung einer Idee, und als solche auch einer ästhetische Betrachtung, d. i. Erkenntniß der in ihr sich darstellenden Idee, fähig. Dies gilt nun selbst von den allgemeinsten Qualitäten der Materie, ohne welche sie nie ist, und deren Ideen die schwächste Objektität des Willens sind. Solche sind: Schwere, Kohäsion, Starrheit, Flüssigkeit, Reaktion gegen das Licht u. s. f.

Wenn wir nun die Baukunst, bloß als schöne Kunst, abgesehen von ihrer Bestimmung zu nützlichen Zwecken, in welchen sie den Willen, nicht der reinen Erkenntniß dient und also nicht mehr Kunst in unserm Sinne ist, betrachten, so können wir ihr keine andere Absicht unterlegen, als die, einige von jenen Ideen, welche die niedrigsten

Stufen der Objektität des Willens sind, zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen; nämlich Schwere, Kohäsion, Starrheit, Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steines, diese ersten, einfachsten, dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur, und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegensatz jener ist. Selbst auf dieser tiefen Stufe der Objektität des Willens sehen wir schon sein Wesen sich in Zwietracht offenbaren; denn eigentlich ist der Kampf zwischen Schwere und Starrheit der alleinige ästhetische Stoff der schönen Architektur; ihn auf mannigfaltige Weise vollkommen deutlich hervortreten zu lassen, ist ihre Aufgabe. Sie löst solche, indem sie jenen unvertilgbaren Kräften den kürzesten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und sie durch einen Umweg hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerschöpfliche Streben beider Kräfte auf mannigfaltige Weise sichtbar wird. — Die ganze Masse des Gebäudes würde, ihrer ursprünglichen Neigung überlassen, ein bloßen Klumpen darstellen, so fest als möglich dem Erdkörper verbunden, zu welchem die Schwere, als welche hier der Wille erscheint, unablässig drängt, während die Starrheit, ebenfalls Objektität des Willens, widersteht. Aber eben diese Neigung, dieses Streben, wird von der Baukunst an der unmittelbaren Befriedigung verhindert und ihm nur eine mittelbare, auf Umwegen, gestattet. Da kann nun z. B. das Gebälk nur mittelst der Säule die Erde drücken, das Gewölbe muß sich selbst tragen und nur durch Vermittelung der Pfeiler kann es sein Streben zur Erdmasse hin befriedigen u. s. w. Aber eben auf diesen erzwungenen Umwegen, eben durch diese Hemmungen entfalten sich auf das deutlichste und mannigfaltigste jene der rohen Steinmasse innewohnenden Kräfte; und weiter kann der rein ästhetische Zweck der Baukunst nicht gehen. Daher liegt allerdings die Schönheit eines Gebäudes in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Theiles, nicht zum äußern willkürlichen Zweck des Menschen (insofern gehört das Werk der nützlichen Baukunst an), sondern unmittelbar zum Bestande des Ganzen, zu welchem die Stelle, Größe und Form jedes Theiles ein so nothwendiges Verhältniß haben muß, daß wo möglich, wenn irgend ein Theil weggezogen würde, das Ganze einstürzen müßte. Denn nur indem jeder Theil soviel trägt, als er füglich kann, und jeder gestützt ist gerade da und gerade so sehr, als er muß, entfaltet sich jenes Widerspiel, jener Kampf zwischen Starrheit und Schwere, welche das Leben, die Willensäußerungen des Steines ausmachen, zur vollkommensten Sichtbarkeit, und es offenbaren sich deutlich diese tiefsten Stufen der Objektität des Willens. Ebenso muß auch die Gestalt jedes Theiles be-

stimmt sein durch seinen Zweck und sein Verhältniß zum Ganzen, nicht durch Willkür. Die Säule ist die allereinfachste, bloß durch den Zweck bestimmte Form der Stütze; die gewundene Säule ist geschmacklos; der viereckige Pfeiler ist in der That weniger einfach, wiewohl zufällig leichter zu machen, als die runde Säule. Eben so sind die Formen von Fries, Balken, Bogen, Kuppel durch ihren unmittelbaren Zweck ganz und gar bestimmt und erklären dadurch sich selbst. Die Verzierungen der Kapitelle u. s. w. gehören der Skulptur nicht der Architektur an, von der sie, als hinzukommender Schmuck, bloß zugelassen werden und auch wegfallen könnten. — Dem Gesagten gemäß ist es zum Verständniß und ästhetischen Genuß eines Werkes der Architektur unumgänglich nöthig, von seiner Materie, nach ihrem Gewicht, ihrer Starrheit und Kohäsion, eine unmittelbare, anschauliche Kenntniß zu haben, und unsere Freude an einem solchen Werke würde sehr verringert werden, durch die Eröffnung, daß Bimsstein das Baumaterial sei; denn da würde es uns wie eine Art Scheingebäude vorkommen. Fast eben so würde die Nachricht wirken, daß es nur von Holz sei, während wir Stein voraussetzten; eben weil dies nunmehr das Verhältniß zwischen Starrheit und Schwere, und dadurch die Bedeutung und Nothwendigkeit aller Theile ändert und verschiebt, da jene Naturkräfte am hölzernen Gebäude viel schwächer sich offenbaren. Daher auch kann aus Holz eigentlich kein Werk der schönen Baukunst werden, so dasselbe auch alle Formen annimmt; dies ist ganz allein durch unsere Theorie erklärlich. Wenn man aber vollends uns sagte, das Gebäude, dessen Anblick uns erfreut, bestehe aus gar verschiedenen Materien, von sehr ungleicher Schwere und Konsistenz, die aber durch das Auge nicht zu unterscheiden wären, so würde dadurch das ganze Gebäude uns so ungenießbar, wie ein Gedicht in einer uns unbekannten Sprache. Dies Alles beweist eben, daß die Baukunst nicht bloß mathematisch wirkt, sondern dynamisch, und daß was durch sie zu uns redet, nicht etwa bloße Form und Symmetrie, sondern vielmehr jene Grundkräfte der Natur sind, jene ersten Ideen, jene niedrigsten Stufen der Objektität des Willens. — Die Regelmäßigkeit des Gebäudes und seiner Theile wird theils durch die unmittelbare Zweckmäßigkeit jedes Gliedes zum Bestande des Ganzen herbeigeführt, theils dient sie, die Uebersicht und das Verständniß des Ganzen zu erleichtern, theils endlich tragen die regelmäßigen Figuren, indem sie die Gesetzmäßigkeit des Raumes als solchen offenbaren, zur Schönheit bei. Dies Alles ist aber nur von untergeordnetem Werth und Nothwendigkeit und

keineswegs die Hauptsache, da sogar die Symmetrie nicht unnachläßlich erfordert ist, indem ja auch Ruinen noch schön sind.

Eine ganz besondere Beziehung haben nun noch die Werke der Baukunst zum Lichte, sie gewinnen doppelte Schönheit im vollen Sonnenschein, den blauen Himmel zum Hintergrund, und zeigen wieder eine ganz andere Wirkung im Mondenschein. Daher auch bei Aufführung eines schönen Werkes der Baukunst immer besondere Rücksicht auf die Wirkungen des Lichtes und auf die Himmelsgegenden genommen wird. Dieses Alters hat seinen Grund zwar großentheils darin, daß helle und scharfe Beleuchtung alle Theile und ihre Verhältnisse erst sichtbar macht; außerdem aber bin ich der Meinung, daß die Baukunst, so wie Schwere und Starrheit, auch zugleich das diesen ganz entgegengesetzte Wesen des Lichtes zu offenbaren bestimmt ist. Indem nämlich das Licht von den großen, undurchsichtigen, scharfbegränzten und mannigfach gestalteten Massen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird, entfaltet es seine Natur und Eigenschaften am reinsten und deutlichsten, zum großen Genuß des Beschauers, da das Licht das erfreulichste der Dinge ist, als die Bedingung und das objektive Korrelat der vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise.

Weil nun die Ideen, welche durch die Baukunst zur deutlichen Anschauung gebracht werden, die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind und folglich die objektive Bedeutsamkeit Dessen, was uns die Baukunst offenbart, verhältnißmäßig gering ist, so wird der ästhetische Genuß beim Anblick eines schönen und günstig beleuchteten Gebäudes, nicht so sehr in der Auffassung der Idee, als in dem mit dieser Auffassung gesetzten subjektiven Korrelat derselben liegen, also überwiegend darin bestehen, daß an diesem Anblick der Beschauer von der Erkenntnißart des Individuums, die dem Willen dient und dem Satz vom Grunde nachgeht, losgerissen und emporgehoben wird zu der des reinen willensfreien Subjekts des Erkennens, also in der reinen, von allem Leiden des Wollens und der Individualität befreiten Kontemplation selbst. — In dieser Hinsicht ist der Gegensatz der Architektur und das andere Extrem in der Reihe der schönen Künste das D r a m a, welches die allerbedeutsamsten Ideen zur Erkenntniß bringt, daher im ästhetischen Genuß desselben die objektive Seite durchaus überwiegend ist.

Die Baukunst hat von den bildenden Künsten und der Poesie das Unterscheidende, daß sie nicht ein Nachbild, sondern die Sache selbst giebt; nicht wiederholt sie, wie jene, die erkannte Idee, wodurch der Künstler dem Beschauer seine Augen leiht, sondern hier stellt der

Künstler dem Beschauer bloß das Objekt zurecht, erleichtert ihm die Auffassung der Idee, dadurch daß er das wirkliche individuelle Objekt zum deutlichen und vollständigen Ausdruck seines Wesens bringt.

Die Werke der Baukunst werden sehr selten, gleich den übrigen Werken der schönen Kunst, zu rein ästhetischen Zwecken aufgeführt, vielmehr werden diese anderen, der Baukunst selbst fremden, nützlichen Zwecken untergeordnet, und da besteht denn das große Verdienst des Baukünstlers darin, die rein ästhetischen Zwecke, in jener ihrer Unterordnung unter fremdartige, doch durchzusetzen und zu erreichen, indem er sie auf mannigfaltige Weise dem jedesmaligen willkürlichen Zwecke geschickt anpaßt, und richtig beurtheilt, welche ästhetisch-architektonische Schönheit sich mit einem Tempel, welche mit einem Palast, welche mit einem Zeughause u. s. w. verträgt und vereinigen läßt. Je mehr ein rauhes Klima jene Forderungen des Bedürfnisses, der Nützlichkeit vermehrt, sie fester bestimmt und unerläßlicher vorschreibt, desto weniger Spielraum hat das Schöne in der Baukunst. Im milden Klima Indiens, Aegyptens, Griechenlands und Roms, wo die Forderungen der Nothwendigkeit geringer und loser bestimmt waren, konnte die Baukunst ihre ästhetischen Zwecke am freiesten verfolgen; unter dem nordischen Himmel wurden ihr diese sehr verkümmert, hier, wo Kasten, spitze Dächer und Thürme die Forderung waren, mußte die Baukunst, da sie ihre eigene Schönheit nur in sehr engen Schranken entfalten durfte, sich zum Ersatz desto mehr mit dem von der Skulptur geborgten Schmucke zieren, wie an der gothischen schönen Baukunst zu sehen.

Muß nun diesergestalt die Baukunst, durch die Forderungen der Nothwendigkeit und Nützlichkeit, große Beschränkungen leiden, so hat sie andererseits an eben diesen eine kräftige Stütze, da sie, bei dem Umfange und der Kostbarkeit ihrer Werke und der engen Sphäre ihrer ästhetischen Wirkungsart, sich als bloß schöne Kunst gar nicht erhalten könnte, wenn sie nicht zugleich als nützliches und nothwendiges Gewerbe einen festen und ehrenvollen Platz unter den menschlichen Handtierungen hätte. Der Mangel dieses letzteren aber ist es, der eine andere Kunst verhindert, ihr als Schwester zur Seite zu stehen, obgleich dieselbe, in ästhetischer Rücksicht, ganz eigentlich ihr als Seitenstück beizuordnen ist, ich meine die schöne Wasserleitungskunst. Denn was die Baukunst für die Idee der Schwere, wo diese mit der Starrheit verbunden erscheint, leistet, dasselbe leistet jene für dieselbe Idee, da, wo ihr die Flüssigkeit, d. h. Formlosigkeit, leichteste Verschiebbarkeit, Durchsichtigkeit, beigesellt ist. Schäumend und brausend über Felsen

stürzende Wasserfälle, still zerstäubende Katarakte, als hohe Wassersäulen emporstrebende Springbrunnen und klarspiegelnde Seen offenbaren die Ideen der flüssigen schweren Materie gerade so, wie die Werke der Baukunst die Ideen der starren Materie entfalten. An der nützlichen Wasserleitungskunst findet die schöne keine Stütze, da die Zwecke dieser sich mit den ihrigen, in der Regel, nicht vereinigen lassen, sondern dies nur ausnahmsweise Statt findet, z. B. in der Cascata di Trevi zu Rom.

§ 44.

Was für jene untersten Stufen der Objektität des Willens die zwei erwähnten Künste leisten, das leistet für die höhere Stufe der vegetabilischen Natur gewissermaaßen die schöne Gartenkunst. Die landschaftliche Schönheit eines Fleckes beruht großentheils auf der Mannigfaltigkeit der auf ihm sich beisammenfindenden natürlichen Gegenstände, und sodann darauf, daß diese sich rein aussondern, deutlich hervortreten und doch in passender Verbindung und Abwechselung sich darstellen. Diese beiden Bedingungen sind es, denen die schöne Gartenkunst nachhilft, jedoch ist sie ihres Stoffes lange nicht so sehr Meister, wie die Baukunst des ihrigen, und daher ihre Wirkung beschränkt. Das Schöne, was sie vorzeigt, gehört fast ganz der Natur, sie selbst hat wenig dazu gethan, und andererseits kann sie gegen die Ungunst der Natur sehr wenig ausrichten, und wo ihr diese nicht vor- sondern entgegenarbeitet, sind ihre Leistungen gering.

Sofern also die Pflanzenwelt, welche ohne Vermittelung der Kunst sich überall zum ästhetischen Genusse anbietet, Objekt der Kunst ist, gehört sie hauptsächlich der Landschaftsmalerei an. Im Gebiete dieser liegt mit ihr auch die ganze übrige erkenntnißlose Natur. — Beim Stillleben und gemalter bloßer Architektur, Ruinen, Kirche von Innen u. dgl. ist die subjektive Seite des ästhetischen Genusses die überwiegende, d. h. unsere Freude daran liegt nicht hauptsächlich in der Auffassung der dargestellten Ideen unmittelbar, sondern mehr im subjektiven Korrelat dieser Auffassung, in dem reinen willenlosen Erkennen, da, indem der Maler uns die Dinge durch seine Augen sehen läßt, wir hier zugleich eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geistesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nöthig waren, um die Erkenntniß so ganz in jene leblosen Gegenstände zu versenken und sie mit solcher Liebe, d. h. hier

mit solchem Grade der Objektivität, aufzufassen. — Die Wirkung der eigentlichen Landschaftsmalerei ist nun zwar im Ganzen auch noch von dieser Art, allein weil die dargestellten Ideen, als höhere Stufen der Objektität des Willens, schon bedeutsamer und vielsagender sind, so tritt die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens schon mehr hervor und hält der subjektiven das Gleichgewicht. Das reine Erkennen als solches ist nicht mehr ganz die Hauptsache, sondern mit gleicher Macht wirkt die erkannte Idee, die Welt als Vorstellung auf einer bedeutenden Stufe der Objektivation des Willens.

Aber eine noch viel höhere Stufe offenbart die Thiermalerei und Thierbildhauerei, von welcher letzteren wir bedeutende antike Ueberreste haben, z. B. Pferde, in Venedig, auf Monte cavallo, auf den Elginschen Reliefs, auch zu Florenz, in Bronce und Marmor, ebendaselbst der antike Eber, die heulenden Wölfe, ferner die Löwen am Arsenal zu Venedig, auch im Vatikan ein ganzer Saal voll meist antiker Thiere u. s. w. Bei diesen Darstellungen erhält nun die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens ein entschiedenes Uebergewicht über die subjektive. Die Ruhe des diese Ideen erkennenden Subjekts, das den eigenen Willen beschwichtigt hat, ist zwar, wie bei jeder ästhetischen Betrachtung, vorhanden, aber ihre Wirkung wird nicht empfunden, denn uns beschäftigt die Unruhe und Heftigkeit des dargestellten Willens. Es ist jedes Wollen, welches auch unser Wesen ausmacht, das uns hier vor Augen tritt, in Gestalten, in denen seine Erscheinung nicht, wie in uns, durch die Besonnenheit beherrscht und gemildert ist, sondern sich in stärkern Zügen und mit einer Deutlichkeit, die an das Groteske und Monstrose streift, darstellt, dafür aber auch ohne Verstellung, naiv und offen, frei zu Tage liegend, worauf gerade unser Interesse an den Thieren beruht. Das Charakteristische der Gattungen trat schon bei der Darstellung der Pflanzen hervor, zeigte sich jedoch nur in den Formen; hier wird es viel bedeutender und spricht sich nicht nur in der Gestalt, sondern in Handlung, Stellung und Geberde aus, obwohl immer nur noch als Charakter der Art, nicht des Individuums. — Dieser Erkenntniß der Ideen höherer Stufen, welche wir in der Malerei durch fremde Vermittelung empfangen, können wir auch unmittelbar theilhaft werden, durch rein kontemplative Anschauung der Pflanzen und Beobachtung der Thiere, und zwar letzterer in ihrem freien, natürlichen und behaglichen Zustande. Die objektive Betrachtung ihrer mannigfaltigen, wundersamen Gestalten und ihres Thuns und Treibens ist eine lehrreiche Lektion aus dem großen Buche der Natur, ist eine Entzifferung der wahren

Signatura rerum*); wir sehen in ihr die vielfachen Grade und Weisen der Manifestation des Willens, welcher in allen Wesen der Eine und selbe, überall Dasselbe will, was eben als Leben, als Dasein, sich objektivirt, in so endloser Abwechselung, so verschiedenen Gestalten, die alle Akkommodationen zu den verschiedenen äußeren Bedingungen sind, vielen Variationen desselben Themas zu vergleichen. Sollten wir aber dem Betrachter den Aufschluß über ihr inneres Wesen auch für die Reflexion und in einem Worte mittheilen, so würden wir am besten jene Sanskrit-Formel, die in den heiligen Büchern der Hindu so oft vorkommt und Mahavakya, das große Wort, genannt wird, dazu gebrauchen können: „Tat twam asi", das heißt: „dieses Lebende bist du."

§. 45.

Die Idee, in welcher der Wille den höchsten Grad seiner Objektivation erreicht, unmittelbar anschaulich darzustellen, ist endlich die große Aufgabe der Historienmalerei und der Skulptur. Die objektive Seite der Freude am Schönen ist hier durchaus überwiegend und die subjektive in den Hintergrund getreten. Ferner ist zu beachten, daß noch auf der nächsten Stufe unter dieser, in der Thiermalerei, das Charakteristische völlig Eins mit dem Schönen ist; der am meisten charakteristische Löwe, Wolf, Pferd, Schaf, Stier, war auch allemal der schönste. Der Grund hievon ist, daß die Thiere nur Gattungscharakter, keinen Individualcharakter haben. Bei der Darstellung des Menschen sondert sich nun aber der Gattungscharakter vom Charakter des Individuums; jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn), dieser aber behält den Namen Charakter oder Ausdruck bei, und es tritt die neue Schwierigkeit ein, beide zugleich im nämlichen Individuum vollkommen darzustellen.

Menschliche Schönheit ist ein objektiver Ausdruck, welcher die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit bezeichnet, die Idee des Menschen überhaupt, vollständig ausgedrückt in der angeschauten Form. So sehr hier aber auch die objektive Seite des Schönen hervortritt, so bleibt die subjektive doch ihre stete Begleiterin, und eben weil kein Objekt uns so schnell zum rein ästhetischen Anschauen hinreißt, wie das schöne Menschenantlitz und Gestalt, bei deren Anblick uns augenblicklich ein unaussprechliches

---

*) Der Ausdruck „Signatura rerum" stammt von Jacob Böhme, dem bekannten deutschen Theosophen des 16. Jahrhunderts. A. d. H.

Wohlgefallen ergreift und über uns selbst und Alles was uns quält hinaushebt, so ist dieses nur dadurch möglich, daß diese allerdeutlichste und reinste Erkennbarkeit des Willens uns auch am leichtesten und schnellsten in den Zustand des reinen Erkennens versetzt, in welchem unsere Persönlichkeit, unser Wollen mit seiner steten Pein, verschwindet, so lange die rein ästhetische Freude anhält; daher sagt Goethe: „Wer die menschliche Schönheit erblickt, den kann nichts Uebles anwehen, er fühlt sich mit sich selbst und mit der Welt in Uebereinstimmung." — Daß nun der Natur eine schöne Menschengestalt gelingt, müssen wir daraus erklären, daß der Wille, indem er sich auf dieser höchsten Stufe in einem Individuum objektivirt, durch glückliche Umstände und seine Kraft, alle die Hindernisse und den Widerstand vollkommen besiegt, welche ihm die Willenserscheinungen niedriger Stufen entgegensetzen, dergleichen die Naturkräfte sind, welchen er die Allen angehörende Materie immer erst abgewinnen und entreißen muß. Ferner hat die Erscheinung des Willens auf den obern Stufen immer die Mannigfaltigkeit in ihrer Form; schon der Baum ist nur ein systematisches Aggregat der zahllos wiederholten sprossenden Fasern; diese Zusammensetzung nimmt höher herauf immer mehr zu und der menschliche Körper ist ein höchst kombinirtes System ganz verschiedener Theile, deren jeder ein dem Ganzen untergeordnetes, aber doch auch eigenthümliches Leben, vita propria hat; daß nun alle diese Theile gerade auf die gehörige Weise dem Ganzen untergeordnet und einander nebengeordnet seien, harmonisch zur Darstellung des Ganzen konspiriren, nichts übermäßig, nichts verkümmert sei, — dies Alles sind die seltenen Bedingungen, deren Resultat die Schönheit, der vollkommen ausgeprägte Gattungscharakter ist. — So die Natur. Wie aber die Kunst? — Man meint, durch Nachahmung der Natur. — Woran soll aber der Künstler ihr gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und unter den mißlungenen herausfinden, wenn er nicht *vor* der Erfahrung das Schöne anticipirt? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Theilen vollkommen schönen Menschen hervorgebracht? — Da hat man gemeint, der Künstler müsse die an viele Menschen einzeln vertheilten schönen Theile zusammensuchen und aus ihnen ein schönes Ganzes zusammensetzen; eine verkehrte und besinnungslose Meinung. Denn es frägt sich abermals, woran soll er erkennen, daß gerade diese Formen die schönen sind und jene nicht? Auch sehen wir, wie weit in der Schönheit die alten deutschen Maler durch Nachahmung der Natur gekommen sind. Man betrachte ihre nackten Figuren. — Rein a posteriori und aus bloßer

Erfahrung ist gar keine Erkenntniß des Schönen möglich; sie ist immer, wenigstens zum Theil, a priori, wiewohl von ganz anderer Art, als die uns a priori bewußten Gestaltungen des Satzes vom Grunde. Diese betreffen die allgemeine Form der Erscheinung als solcher, wie sie die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt begründet, das allgemeine, ausnahmslose Wie des Erscheinens, und aus dieser Erkenntniß geht Mathematik und reine Naturwissenschaft hervor; jene andere Erkenntnißart a priori hingegen, welche die Darstellung des Schönen möglich macht, betrifft, statt der Form, den Inhalt der Erscheinungen, statt des Wie, das Was des Erscheinens. Daß wir Alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehen, im ächten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, daß er sie zeigt, wie er sie nie gesehen hat, und die Natur in seiner Darstellung übertrifft, dies ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objektivation, auf ihrer höchsten Stufe, hier beurtheilt und gefunden werden soll, ja wir selbst sind. Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation dessen, was die Natur (die ja eben der Wille ist, der unser eigenes Wesen ausmacht) darzustellen sich bemüht, welche Anticipation im ächten Genius von dem Grade der Besonnenheit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tausend Versuchen mißlingt, dem harten Marmor aufdrückt, sie der Natur gegenüberstellt, ihr gleichsam zurufend: „Das war es, was du sagen wolltest!" und „Ja, Das war es!" hallt es aus dem Kenner wieder. — Nur so konnte der geniale Grieche den Urtypus der menschlichen Gestalt finden und ihn als Kanon der Schule der Skulptur aufstellen, und auch allein vermöge einer solchen Anticipation ist es uns Allen möglich, das Schöne da, wo es der Natur im Einzelnen wirklich gelungen ist, zu erkennen. Diese Anticipation ist das Ideal, es ist die Idee, sofern sie, wenigstens zur Hälfte, a priori erkannt ist und, indem sie als solche dem a posteriori durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunst praktisch wird. Die Möglichkeit solcher Anticipation des Schönen a priori im Künstler, wie seiner Anerkennung a posteriori im Kenner, liegt darin, daß Künstler und Kenner das An-sich der Natur, der sich objektivirende Wille selbst sind. Denn nur vom Gleichen, wie Empedokles sagte, wird das Gleiche erkannt, nur Natur kann sich selbst verstehen, nur Natur wird sich selbst ergründen; aber auch nur vom Geist wird der Geist vernommen.*)

*) Helvetius sagt: Il n'y a que l'esprit qui sent d'esprit.

Die verkehrte, wiewohl vom Xenophontischen Sokrates ausgesprochene Meinung (Stobaei Floril. Vol. 2, p.384), daß die Griechen das aufgestellte Ideal menschlicher Schönheit ganz empirisch, durch Zusammenlesen einzelner schöner Theile, hier ein Knie, dort einen Arm entblößend und merkend, aufgefunden hätten, hat übrigens eine ihr ganz analoge im Betreff der Dichtkunst, nämlich die Annahme, daß z. B. Shakespeare die unzählig mannigfaltigen, so wahren, so gehaltenen, so aus der Tiefe herausgearbeiteten Charaktere in seinen Dramen, aus seiner eigenen Erfahrung im Weltleben sich gemerkt und dann wiedergegeben hätte. Die Unmöglichkeit und Absurdität solcher Annahme bedarf keiner Auseinandersetzung; es ist offenbar, daß der Genius, wie er die Werke der bildenden Kunst, nur durch eine ahnende Anticipation des Schönen hervorbringt, so die Werke der Dichtkunst nur durch eine eben solche Anticipation des Charakteristischen, wenn gleich beide der Erfahrung bedürfen, als eines Schemas, woran allein jenes ihnen a priori dunkel Bewußte zur vollen Deutlichkeit hervorgerufen wird und die Möglichkeit besonnener Darstellung nunmehr eintritt.

Menschliche Schönheit wurde oben erklärt als die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit. Sie drückt sich aus durch die Form, und diese liegt im Raum allein und hat keine nothwendige Beziehung auf die Zeit, wie z. B. die Bewegung eine hat. Wir können insofern sagen: die adäquate Objektivation des Willens durch eine bloß räumliche Erscheinung ist Schönheit, im objektiven Sinn. Die Pflanze ist keine andere, als eine solche bloß räumliche Erscheinung des Willens, da keine Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit (abgesehen von ihrer Entwickelung) zum Ausdruck ihres Wesens gehört; ihre bloße Gestalt spricht ihr ganzes Wesen aus und legt es offen dar. Thier und Mensch aber bedürfen zur vollständigen Offenbarung des in ihnen erscheinenden Willens noch einer Reihe von Handlungen, wodurch jene Erscheinung in ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Zeit erhält. Dies Alles ist schon im vorigen Buch erörtert worden; an unsere gegenwärtige Betrachtung knüpft es sich durch Folgendes. Wie die bloß räumliche Erscheinung des Willens diesen auf jeder bestimmten Stufe vollkommen und unvollkommen objektiviren kann, was eben Schönheit und Häßlichkeit ausmacht, so kann auch die zeitliche Objektivation des Willens, d. i. die Handlung und zwar die unmittelbare, also die Bewegung, dem Willen, der sich in ihr objektivirt, rein und vollkommen entsprechen, ohne fremde Beimischung, ohne Ueberflüssiges,

ohne Ermangelndes, nur gerade den bestimmten jedesmaligen Willensakt ausdrückend; — oder auch dies Alles sich umgekehrt verhalten. Im ersten Fall geschieht die Bewegung mit Grazie; im andern ohne solche. Wie also Schönheit die entsprechende Darstellung des Willens überhaupt durch seine bloß räumliche Erscheinung ist, so ist Grazie die entsprechende Darstellung des Willens durch seine zeitliche Erscheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemessene Ausdruck jedes Willensaktes, durch die ihn objektivirende Bewegung und Stellung. Da Bewegung und Stellung den Leib schon voraussetzen, so ist Winckelmanns Ausdruck sehr richtig und treffend, wenn er sagt: „Die Grazie ist das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Person zur Handlung." (Werke, Bd. 1, S. 258.) Es ergiebt sich von selbst, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es sei die denn im figürlichen Sinn, Thieren und Menschen aber beides, Schönheit und Grazie. Die Grazie besteht, dem Gesagten zufolge, darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteste, angemessenste und bequemste Art ausgeführt werde und sonach der rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht, oder des Willensaktes sei, ohne Ueberflüssiges, was als zweckwidriges, bedeutungsloses Handtieren oder verdrehte Stellung, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit sich darstellt. Die Grazie setzt ein richtiges Ebenmaaß aller Glieder, einen regelrechten, harmonischen Körperbau, als ihre Bedingung, voraus, da nur mittelst dieser die vollkommene Leichtigkeit und augenscheinliche Zweckmäßigkeit in allen Stellungen und Bewegungen möglich ist; also ist die Grazie nie ohne einen gewissen Grad der Schönheit des Körpers. Beide vollkommen und im Verein sind die deutlichste Erscheinung des Willens auf der obersten Stufe seiner Objektivation.

Es gehört, wie oben erwähnt, zum Auszeichnenden der Menschheit, daß bei ihr der Charakter der Gattung und der des Individuums auseinandertreten, so daß, wie im vorigen Buch gesagt, jeder Mensch gewissermaaßen eine ganz eigenthümliche Idee dargestellt. Die Künste daher, deren Zweck die Darstellung der Idee der Menschheit ist, haben neben der Schönheit, als dem Charakter der Gattung, noch den Charakter des Individuums, welcher vorzugsweise Charakter genannt wird, zur Aufgabe; diesen jedoch auch nur wieder, sofern er nicht als etwas Zufälliges, dem Individuum in seiner Einzelheit ganz und gar Eigenthümliches anzusehen ist, sondern als eine gerade in diesem Individuum besonders hervortretende Seite der Idee der Menschheit, zu deren Offenbarung die Darstellung desselben daher zweckdienlich ist.

Also muß der Charakter, obzwar als solcher individuell, dennoch idealisch, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt (zu deren Objektivirung er auf seine Weise beiträgt) aufgefaßt und dargestellt werden, außerdem ist die Darstellung Porträt, d. i. Wiederholung des Einzelnen als solchen, mit allen Zufälligkeiten. Und selbst auch das Porträt soll, wie Winckelmann sagt, das Ideal des Individuums sein.

Jener idealisch aufzufassende Charakter, der die Hervorhebung einer eigenthümlichen Seite der Idee der Menschheit ist, stellt sich nun sichtbar dar, theils durch die bleibende Physiognomie und Korporisation, theils durch vorübergehenden Affekt und Leidenschaft, Modifikation des Erkennens und Wollens gegenseitig durch einander welches alles sich in Miene und Bewegung ausdrückt. Da das Individuum immer der Menschheit angehört, und andererseits die Menschheit sich immer im Individuum und sogar mit eigenthümlicher idealer Bedeutsamkeit desselben offenbart, so darf weder die Schönheit durch den Charakter, noch dieser durch jene aufgehoben werden, weil Aufhebung des Gattungscharakters durch den des Individuums Karikatur, und Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungslosigkeit geben würde. Daher wird die Darstellung, indem sie auf Schönheit ausgeht, welches hauptsächlich die Skulptur thut, dennoch diese (d. i. den Gattungscharakter) immer in etwas durch den individuellen Charakter modifiziren und die Idee der Menschheit immer auf eine bestimmte, individuelle Weise, eine besondere Seite derselben hervorhebend, ausdrücken, weil das menschliche Individuum als solches gewissermaaßen die Dignität einer eigenen Idee hat und der Idee der Menschheit es eben wesentlich ist, daß sie sich in Individuen von eigenthümlicher Bedeutsamkeit darstellt. Daher finden wir in den Werken der Alten die von ihnen deutlich aufgefaßte Schönheit nicht durch eine einzige, sondern durch viele, verschiedenen Charakter tragende Gestalten ausgedrückt, gleichsam immer von einer andern Seite gefaßt, und demzufolge anders dargestellt im Apoll, anders im Bacchus, anders im Herkules, anders im Antinous, ja, das Charakteristische kann das Schöne beschränken und endlich sogar bis zur Häßlichkeit hervortreten, im trunkenen Silen, im Faun u. s. w. Geht aber das Charakteristische bis zur wirklichen Aufhebung des Charakters der Gattung, also bis zum Unnatürlichen, so wird es Karikatur. — Noch viel weniger aber, als die Schönheit, darf die Grazie durch das Charakteristische beeinträchtigt werden, welche Stellung und Bewegung auch der Ausdruck des Charakters erfordert, so muß sie doch auf die der Person angemessenste,

zweckmäßigste, leichteste Weise vollzogen werden. Dies wird nicht nur der Bildhauer und Maler, sondern auch jeder gute Schauspieler beobachten, sonst entsteht auch hier Karikatur, als Verzerrung, Verrenkung.

In der Skulptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptsache. Der eigentliche Charakter des Geistes, hervortretend in Affekt, Leidenschaft, Wechselspiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Gesichts und der Geberde allein darstellbar, ist vorzüglich Eigenthum der Malerei. Denn obwohl Augen und Farbe, welche außer dem Gebiete der Skulptur liegen, viel zur Schönheit beitragen, so sind sie doch für den Charakter noch weit wesentlicher. Ferner entfaltet sich die Schönheit vollständiger der Betrachtung aus mehreren Standpunkten, hingegen kann der Ausdruck, der Charakter, auch aus einem Standpunkt vollkommen aufgefaßt werden.

Weil Schönheit offenbar der Hauptzweck der Skulptur ist, hat Lessing die Thatsache, daß der Laokoon nicht schreiet, daraus zu erkären gesucht, daß das Schreien mit der Schönheit nicht zu vereinigen sei. Da dem Lessing dieser Gegenstand das Thema, oder wenigstens der Anknüpfungspunkt eines eigenen Buches ward, auch vor und nach ihm so Vieles über denselben geschrieben ist, so möge es mir vergönnt sein, hier episodisch meine Meinung darüber vorzutragen, obwohl eine so specielle Erörterung nicht eigentlich in den Zusammenhang unserer durchaus auf das Allgemeine gerichteten Betrachtung gehört.

§ 46.

Daß Laokoon, in der berühmten Gruppe, nicht schreiet, ist offenbar, und die allgemeine, immer wiederkehrende Befremdung darüber muß daher rühren, daß in seiner Lage wir alle schreien würden, und so fordert es auch die Natur, da bei dem heftigen physischen Schmerz und plötzlich eingetretener größter körperlicher Angst, alle Reflexion, die etwa ein schweigendes Dulden herbeiführen könnte, gänzlich aus dem Bewußtsein verdrängt wird, und die Natur sich durch Schreien Luft macht, wodurch sie zugleich den Schmerz und die Angst ausdrückt, den Retter herbeiruft und den Angreifer schreckt. Schon Winckelmann vermißte daher den Ausdruck des Schreiens, aber indem er die Rechtfertigung des Künstlers suchte, machte er eigentlich den Laokoon zu einem Stoiker, der es seiner Würde nicht gemäß hält, secundum naturam zu schreien, sondern zu seinem Schmerz sich noch den nutzlosen Zwang auflegt, die Aeußerungen desselben zu verbeißen. Winckelmann sieht daher in ihm „den geprüften Geist eines großen Mannes, welcher mit Martern ringt und den Ausdruck der Empfindung zu unterdrücken

und in sich zu verschließen sucht, er bricht nicht in lautes Geschrei aus wie beim Virgil, sondern es entsteigen ihm nur bange Seufzer", u. s. w., (Werke, Bd. 7, S. 98. — Dasselbe ausführlicher Bd. 6, S. 104 fg.) Diese Meinung Winckelmanns kritisirte nun Lessing in seinem Laokoon und verbesserte sie auf die oben angegebene Weise, an die Stelle des psychologischen Grundes setzte er den rein ästhetischen, daß die Schönheit, das Princip der alten Kunst, den Ausdruck des Schreiens nicht zulasse. Ein anderes Argument, welches er hinzufügt, daß nämlich nicht ein ganz vorübergehender und keiner Dauer fähiger Zustand im unbeweglichen Kunstwerk dargestellt werden dürfe, hat hundert Beispiele von vortrefflichen Figuren gegen sich, die in ganz flüchtiger Bewegung, tanzend, ringend, haschend u. s. w. festgehalten sind. Ja, Goethe in dem Aufsatz über den Laokoon, welcher die Propyläen eröffnet (S. 8), hält die Wahl eines solchen ganz vorübergehenden Moments geradezu für nothwendig. — In unsern Tagen entschied nun Hirt (Horen, 1797, zehntes St.), Alles auf die höchste Wahrheit des Ausdrucks zurückführend, die Sache dahin, daß Laokoon nicht schreiet, weil er, schon im Begriff am Stickfluß zu sterben, nicht mehr schreien kann. Zuletzt hat Fernow (Römische Studien, Bd. 1, S. 426 fg.) alle jene drei Meinungen erörtert und abgewogen, selbst jedoch keine neue hinzugethan, sondern jene drei vermittelt und vereinigt.

Ich kann nicht umhin mich zu verwundern, daß so nachdenkende und scharfsichtige Männer mühsam unzulängliche Gründe aus der Ferne herbeiziehen, psychologische, ja physiologische Argumente ergreifen, um eine Sache zu erklären, deren Grund ganz nahe liegt und dem Unbefangenen gleich offenbar ist, — und besonders daß Lessing, welcher der richtigen Erklärung so nahe kam, dennoch den eigentlichen Punkt keineswegs getroffen hat.

Vor aller psychologischen und physiologischen Untersuchung, ob Laokoon in seiner Lage schreien wird oder nicht, welches ich übrigens ganz und gar bejahen würde, ist in Hinsicht auf die Gruppe zu entscheiden, daß das Schreien in ihr nicht dargestellt werden durfte, allein aus dem Grunde, weil die Darstellung desselben gänzlich außer dem Gebiete der Skulptur liegt. Man konnte nicht aus Marmor einen schreienden Laokoon hervorbringen, sondern nur einen den Mund aufreißenden und zu schreien sich fruchtlos bemühenden, einen Laokoon, dem die Stimme im Halse stecken geblieben, vox faucibus haesit. Das Wesen, und folglich auch die Wirkung des Schreiens auf den Zuschauer, liegt ganz allein im Laut, nicht im Mundaufsperren. Dieses letztere, das Schreien nothwendig begleitende Phänomen muß erst durch

den dadurch hervorgebrachten Laut motivirt und gerechtfertigt werden, dann ist es, als für die Handlung charakteristisch, zulässig, ja, nothwendig, wenn es gleich der Schönheit Abbruch thut. Allein in der bildenden Kunst, der die Darstellung des Schreiens selbst ganz fremd und unmöglich ist, das gewaltsame, alle Züge und den übrigen Ausdruck störende Mittel zum Schreien, das Mundaufsperren darzustellen, wäre wirklich unverständig, weil man dann das im Uebrigen viele Aufopferungen fordernde Mittel vor die Augen brächte, während der Zweck desselben, das Schreien selbst, zusammt dessen Wirkung auf das Gemüth, ausbliebe. Ja, was noch mehr ist, man brächte dadurch den jedesmal lächerlichen Anblick einer ohne Wirkung bleibenden Anstrengung hervor, wirklich dem zu vergleichen, welchen sich ein Spaßvogel verschaffte, indem er dem schlafenden Nachtwächter das Horn mit Wachs fest verstopfte, ihn dann mit Feuergeschrei weckte und sich an dessen Anstrengungen zum Blasen ergötzte. — Wo hingegen die Darstellung des Schreiens im Gebiet der darstellenden Kunst liegt, ist es durchaus zulässig, weil es der Wahrheit dient, d. i. der vollständigen Darstellung der Idee. So in der Dichtkunst, welche zur anschaulichen Darstellung die Phantasie des Lesers in Anspruch nimmt, daher schreit bei Virgil der Laokoon wie ein Stier, der sich losgerissen, nachdem ihn die Axt getroffen, daher läßt Homer (Il., XX, 48—53)*) den Mars und die Minerva ganz entsetzlich schreien, ihrer Götterwürde sowohl, als Götterschönheit unbeschadet. Ebenso in der Schauspielkunst: Laokoon auf der Bühne mußte schlechterdings schreien, auch läßt Sophokles den Philoktet schreien und er wird auf der alten Bühne allerdings wirklich geschrien haben. Als eines ganz ähnlichen Falles, erinnere ich mich in London den berühmten Schauspieler Kemble, in einem aus dem Deutschen übersetzten Stück, Pizarro, den Amerikaner Rolla darstellen gesehen zu haben, einen Halbwilden, aber von sehr edlem Charakter; dennoch, als er verwundet wurde, schrie er laut und heftig auf, was von großer und vortrefflicher Wirkung war, weil es,

---

*) In der Uebersetzung von Joh. Heinr. Voß lautet diese Stelle der Ilias:
„Da die Olympier nun in die sterblichen Schaaren sich stürzten,
Tobte die völkerentflammende Wuth; es stellte sich Pallas,
Nun mit lautem Geschrei an den Graben außer der Mauer,
Dann mit lautem Geschrei ans wiederhallende Ufer.
Brausend wie stürmende Strudel, gehüllt in Schrecken der Nächte,
Schrie von Ilions thürmender Burg der Kriegsgott herunter,
Lief dann schreiend an Simois Ufer bis Kallikolone.“
A. d. H.

als höchst charakteristisch, zur Wahrheit viel beitrug. — Hingegen ein gemalter oder steinerner stummer Schreier wäre noch viel lächerlicher, als gemalte Musik, die schon in Goethes Propyläen gerügt wird, da das Schreien dem übrigen Ausdruck und der Schönheit viel mehr Abbruch thut, als die Musik, welche meistens nur Hände und Arme beschäftigt, und als eine die Person charakterisirende Handlung anzusehen ist, ja insofern ganz füglich gemalt werden kann, sobald sie nur keine gewaltsame Bewegung des Körpers, oder Verziehung des Mundes erfordert, so z. B. die heilige Cäcilia an der Orgel, Raphaels Violinspieler in der Gallerie Sciarra zu Rom u. a. m. — Weil nun also, wegen der Grenzen der Kunst, der Schmerz des Laokoon nicht durch Schreien ausgedrückt werden durfte, mußte der Künstler jeden andern Ausdruck desselben in Bewegung setzen; dies hat er in der höchsten Vollendung geleistet, wie es Winckelmann (Werke, Bd. 6, S. 104 fg.) so meisterhaft schildert, dessen vortreffliche Beschreibung daher ihren vollen Werth und Wahrheit behält, sobald man nur vom Unterlegen stoischer Gesinnung abstrahirt.

§ 47.

Weil Schönheit nebst Grazie der Hauptgegenstand der Skulptur ist, liebt sie das Nackte und leidet Bekleidung nur, sofern diese die Formen nicht verbirgt. Sie bedient sich der Draperie nicht als einer Verhüllung, sondern als einer mittelbaren Darstellung der Form, welche Darstellungsweise den Verstand sehr beschäftigt, indem er zur Anschauung der Ursache, nämlich der Form des Körpers, nur durch die allein unmittelbar gegebene Wirkung, den Faltenwurf, gelangt. Sonach ist in der Skulptur die Draperie gewissermaaßen Das, was in der Malerei die Verkürzung ist. Beide sind Andeutungen, aber nicht symbolische, sondern solche, welche, wenn sie gelungen sind, den Verstand unmittelbar zwingen, das Angedeutete, ebenso als ob es wirklich gegeben wäre, anzuschauen.

Es sei mir erlaubt, hier beiläufig ein die redenden Künste betreffendes Gleichniß einzuschalten. Nämlich, wie die schöne Körperform bei der leichtesten, oder bei gar keiner Bekleidung am vortheilhaftesten sichtbar ist, und daher ein sehr schöner Mensch, wenn er zugleich Geschmack hätte und auch demselben folgen dürfte, am liebsten beinahe nackt, nur nach Weise der Antiken bekleidet, gehen würde; — ebenso nun wird jeder schöne und gedankenreiche Geist sich immer auf die natürlichste, unumwundenste, einfachste Weise ausdrücken, bestrebt,

wenn es irgend möglich ist, seine Gedanken Andern mitzutheilen, um dadurch die Einsamkeit, die er in einer Welt wie diese empfinden muß, sich zu erleichtern; umgekehrt nun aber wird Geistesarmuth, Verworrenheit, Verschrobenheit sich in die gesuchtesten Ausdrücke und dunkelsten Redensarten kleiden, um so in schwierige und pomphafte Phrasen kleine, winzige, nüchterne oder alltägliche Gedanken zu verhüllen, Demjenigen gleich, der, weil ihm die Majestät der Schönheit abgeht, diesen Mangel durch die Kleidung ersetzen will und unter barbarischem Putz, Flittern, Federn, Krausen, Puffen und Mantel, die Winzigkeit oder Häßlichkeit seiner Person zu verstecken sucht. So verlegen wie dieser, wenn er nackt gehen sollte, wäre mancher Autor, wenn man ihn zwänge, sein so pomphaftes, dunkles Buch in dessen kleinen, klaren Inhalt zu übersetzen.

§ 48.

Die Historienmalerei hat nun neben der Schönheit und Grazie noch den Charakter zum Hauptgegenstand, worunter überhaupt zu verstehen ist die Darstellung des Willens auf der höchsten Stufe seiner Objektivation, wo das Individuum, als Hervorhebung einer besondern Seite der Idee der Menschheit, eigenthümliche Bedeutsamkeit hat und diese nicht durch die bloße Gestalt allein, sondern durch Handlung jeder Art und die sie veranlassenden und begleitenden Modifikationen des Erkennens und Wollens, sichtbar in Miene und Geberde, zu erkennen giebt. Indem die Idee der Menschheit in diesem Umfange dargestellt werden soll, muß die Entfaltung ihrer Vielseitigkeit in bedeutungsvollen Individuen vor die Augen gebracht werden, und diese wieder können in ihrer Bedeutsamkeit nur durch mannigfaltige Scenen, Vorgänge und Handlungen sichtbar gemacht werden. Diese ihre unendliche Aufgabe löst nun die Historienmalerei dadurch, daß sie Lebensscenen jeder Art, von großer und geringer Bedeutsamkeit, vor die Augen bringt. Weder irgend ein Individuum, noch irgend eine Handlung kann ohne Bedeutung sein, in allen und durch alle entfaltet sich mehr und mehr die Idee der Menschheit. Darum ist durchaus kein Vorgang des Menschenlebens von der Malerei auszuschließen. Man thut folglich den vortrefflichen Malern der Niederländischen Schule großes Unrecht, wenn man bloß ihre technische Fähigkeit schätzt, im Uebrigen aber verachtend auf sie herabsieht, weil sie meistens Gegenstände aus dem gemeinen Leben darstellten, man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeschichte oder biblischen Historie für bedeutsam hält. Man sollte zuvörderst bedenken, daß die innere Bedeutsamkeit

einer Handlung von der äußern ganz verschieden ist und beide oft getrennt von einander einhergehen. Die äußere Bedeutsamkeit ist die Wichtigkeit einer Handlung in Beziehung auf die Folgen derselben für und in der wirklichen Welt; also nach dem Satz vom Grunde. Die innere Bedeutsamkeit ist die Tiefe der Einsicht in die Idee der Menschheit, welche sie eröffnet, indem sie die seltener hervortretenden Seiten jener Idee an das Licht zieht, dadurch, daß sie deutlich und entschieden sich aussprechende Individualitäten, mittelst zweckmäßig gestellter Umstände, ihre Eigenthümlichkeiten entfalten läßt. Nur die innere Bedeutsamkeit gilt in der Kunst, die äußere gilt in der Geschichte. Beide sind völlig unabhängig von einander, können zusammen eintreten, aber auch jede allein erscheinen. Eine für die Geschichte höchst bedeutende Handlung kann an innerer Bedeutsamkeit eine sehr alltägliche und gemeine sein, und umgekehrt kann eine Scene aus dem alltäglichen Leben von großer innerer Bedeutsamkeit sein, wenn in ihr menschliche Individuen und menschliches Thun und Wollen, bis auf die verborgensten Falten, in einem hellen und deutlichen Lichte erscheinen. Auch kann, bei sehr verschiedener äußerer Bedeutsamkeit, die innere die gleiche und selbe sein, so z. B. es für diese gleich gelten, ob Minister über der Landkarte um Länder und Völker streiten, oder Bauern in der Schenke über Spielkarten und Würfeln sich gegenseitig ihr Recht darthun wollen, wie es gleichviel ist, ob man mit goldenen, oder mit hölzernen Figuren Schach spielt. Außerdem sind die Scenen und Vorgänge, welche das Leben so vieler Millionen von Menschen ausmachen, ihr Thun und Treiben, ihre Noth und ihre Freude, schon deshalb wichtig genug, um Gegenstand der Kunst zu sein, und müssen, durch ihre reiche Mannigfaltigkeit, Stoff genug geben zur Entfaltung der vielseitigen Idee der Menschheit. Sogar erregt die Flüchtigkeit des Augenblicks, welchen die Kunst in einem solchen Bilde (heut zu Tage genre-Bild genannt) fixirt hat, eine leise, eigenthümliche Rührung, denn die flüchtige Welt, welche sich unaufhörlich umgestaltet, in einzelnen Vorgängen, die doch das Ganze vertreten, festzuhalten im dauernden Bilde, ist eine Leistung der Malerkunst, durch welche sie die Zeit selbst zum Stillstand zu bringen scheint, indem sie das Einzelne zur Idee seiner Gattung erhebt. Endlich haben die geschichtlichen und nach Außen bedeutenden Vorwürfe der Malerei oft den Nachtheil, daß gerade das Bedeutsame derselben nicht anschaulich darstellbar ist, sondern hinzugedacht werden muß. In dieser Hinsicht muß überhaupt die nominale Bedeutung des Bildes von der realen unterschieden werden, jene ist die äußere, aber nur als Begriff hinzukom-

mende Bedeutung; diese die Seite der Idee der Menschheit, welche durch das Bild für die Anschauung offenbar wird. Z. B. jene sei Moses von der ägyptischen Prinzessin gefunden, ein für die Geschichte höchst wichtiger Moment, die reale Bedeutung hingegen, das der Anschauung wirklich Gegebene, ist ein Findelkind, von einer vornehmen Frau aus seiner schwimmenden Wiege gerettet, ein Vorfall, der sich öfter ereignet haben mag. Das Kostüm allein kann hier jenen bestimmten historischen Fall dem Gelehrten kenntlich machen; aber das Kostüm ist nur für die nominale Bedeutung gültig, für die reale aber gleichgültig, denn diese letztere kennt nur den Menschen als solchen, nicht die willkürlichen Formen. Aus der Geschichte genommene Vorwürfe haben vor den aus der bloßen Möglichkeit genommenen und daher nicht individuell, sondern nur generell zu benennenden, nichts voraus; denn das eigentlich Bedeutsame in jenen ist doch nicht das Individuelle, nicht die einzelne Begebenheit als solche, sondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menschheit, die sich durch sie ausspricht. Andererseits sind aber auch bestimmte historische Gegenstände deshalb keineswegs zu verwerfen, nur geht die eigentlich künstlerische Ansicht derselben, sowohl im Maler als im Betrachter, nie auf das individuell Einzelne in ihnen, was eigentlich das Historische ausmacht, sondern auf das Allgemeine, das sich darin ausspricht, auf die Idee. Auch sind nur solche historische Gegenstände zu wählen, wo die Hauptsache wirklich darstellbar ist und nicht bloß hingedacht werden muß, sonst entfernt sich die nominale Bedeutung zu sehr von der realen, das bei dem Bilde bloß Gedachte wird das Wichtigste und thut dem Angeschauten Abbruch. Wenn schon auf der Bühne es nicht taugt, daß (wie im französischen Trauerspiele) die Hauptsache hinter der Scene vorgeht, so ist es im Bilde offenbar ein noch weit größerer Fehler. Entschieden nachtheilig wirken historische Vorwürfe nur dann, wenn sie den Maler auf ein willkürlich und nicht nach Kunstzwecken, sondern nach anderen gewähltes Feld beschränken, vollends aber wenn dieses Feld an malerischen und bedeutenden Gegenständen arm ist, wenn es z. B. die Geschichte eines kleinen, abgesonderten, eigensinnigen, hierarchisch d. h. durch den Wahn beherrschten, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Occidents verachteten Winkelvolks ist, wie die Juden. — Da einmal zwischen uns und allen alten Völkern die Völkerwanderung so liegt, wie zwischen der jetzigen Erdoberfläche und jener, deren Organisationen sich uns nur versteinert zeigen, der einstige Wechsel des Meeresbettes, so ist es überhaupt als ein großes Unglück anzusehen, daß das Volk, dessen gewesene Kultur der unserigen

hauptsächlich zur Unterlage dienen sollte, nicht etwa die Inder, oder die Griechen, oder auch nur die Römer waren, sondern gerade diese Juden. Besonders aber war es für die genialen Maler Italiens im 15. und 16. Jahrhundert, ein schlimmer Stern, daß sie in dem engen Kreise, an den sie für die Wahl der Vorwürfe willkürlich gewiesen waren, zu Miseren aller Art greifen mußten, denn das Neue Testament ist, seinem historischen Theile nach, für die Malerei fast noch ungünstiger als das Alte, und die darauf folgende Geschichte der Märtyrer und Kirchenlehrer gar ein unglücklicher Gegenstand. Jedoch hat man von den Bildern, deren Gegenstand das Geschichtliche, oder Mythologische des Judenthums und Christenthums ist, gar sehr diejenigen zu unterscheiden, in welchen der eigentliche, d. h. der ethische Geist des Christenthums für die Anschauung offenbart wird, durch Darstellung von Menschen, welche dieses Geistes voll sind. Diese Darstellungen sind in der That die höchsten und bewunderungswürdigsten Leistungen der Malerkunst, auch sind sie nur den größten Meistern dieser Kunst, besonders dem Raphael und dem Correggio, diesem zumal in seinen früheren Bildern, gelungen. Gemälde dieser Art sind eigentlich gar nicht den historischen beizuzählen, denn sie stellen meistens keine Begebenheit, keine Handlung dar, sondern sind bloße Zusammenstellungen von Heiligen, dem Erlöser selbst, oft noch als Kind, mit seiner Mutter, Engeln u. s. w. In ihren Mienen, besonders den Augen, sehen wir den Ausdruck, den Wiederschein der vollkommensten Erkenntniß, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Ideen, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntniß in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht, wie jene andere, M o t i v e für denselben liefert, sondern im Gegentheil ein Q u i e t i v alles Wollens geworden ist, aus welchem die vollkommene Resignation, die der innerste Geist des Christenthums wie der indischen Weisheit ist, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Wesens dieser Welt, also die Erlösung, hervorgegangen ist. So sprachen jene ewig preiswürdigen Meister der Kunst durch ihre Werke die höchste Weisheit anschaulich aus. Und hier ist der Gipfel aller Kunst, welche, nachdem sie den Willen in seiner adäquaten Objektität, den Ideen, durch alle Stufen verfolgt hat, von den niedrigsten, wo ihn Ursachen, dann wo ihn Reize und endlich wo ihn Motive so mannigfach bewegen und sein Wesen entfalten, nunmehr endigt mit der Darstellung seiner freien Selbstaufhebung durch das

eine große Quietiv, welches ihm aufgeht aus der vollkommensten Erkenntniß seines eigenen Wesens.

§ 49.

Allen unsern bisherigen Betrachtungen über die Kunst liegt überall die Wahrheit zum Grunde, daß das Objekt der Kunst, dessen Darstellung der Zweck des Künstlers ist, dessen Erkenntniß folglich seinem Werke als Keim und Ursprung vorhergehen muß, — eine Idee, in Platons Sinne, ist und durchaus nichts Anderes, nicht das einzelne Ding, das Objekt der gemeinen Auffassung, auch nicht der Begriff, das Objekt des vernünftigen Denkens und der Wissenschaft. Obgleich Idee und Begriff etwas Gemeinsames haben, darin, daß beide als Einheiten eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten, so wird doch die große Verschiedenheit beider, aus dem was im ersten Buch über den Begriff und im gegenwärtigen über die Idee gesagt ist, deutlich und einleuchtend genug geworden sein. Daß jedoch auch schon Platon diesen Unterschied rein aufgefaßt habe, will ich keineswegs behaupten, vielmehr sind manche seiner Beispiele von Ideen und seiner Erörterungen über dieselben bloß auf Begriffe anwendbar. Wir lassen inzwischen dieses auf sich beruhen und gehen unseren eigenen Weg, erfreut, so oft wir die Spur eines großen und edlen Geistes betreten, jedoch nicht seine Fußtapfen, sondern unser Ziel verfolgend. — Der Begriff ist abstrakt, diskursiv, innerhalb seiner Sphäre völlig unbestimmt, nur ihrer Grenze nach bestimmt, Jedem der nur Vernunft hat erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittelung mittheilbar, durch seine Definition ganz zu erschöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräsentant des Begriffs zu definiren, ist durchaus anschaulich und, obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig bestimmt; vom Individuum als solchem wird sie nie erkannt, sondern nur von dem, der sich über alles Wollen und alle Individualität zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat, also ist sie nur dem Genius und sodann Dem, welcher durch, meistens von den Werken des Genius veranlaßte, Erhöhung seiner reinen Erkenntnißkraft in einer genialen Stimmung ist, erreichbar; daher ist sie nicht schlechthin, sondern nur bedingt mittheilbar, indem die aufgefaßte und im Kunstwerk wiederholte Idee Jeden nur nach Maaßgabe seines eigenen intellektualen Werthes anspricht; weshalb gerade die vortrefflichsten Werke jeder Kunst, die edelsten Erzeugnisse des Genius, der stumpfen Majorität der Menschen ewig

verschlossene Bücher bleiben müssen und ihr unzugänglich sind, durch eine weite Kluft von ihr getrennt, gleich wie der Umgang der Fürsten dem Pöbel unzugänglich ist. Zwar lassen auch die Plattesten die anerkannt großen Werke auf Autorität gelten, um nämlich ihre eigene Schwäche nicht zu verrathen, doch bleiben sie im Stillen stets bereit, ihr Verdammungsurtheil darüber auszusprechen, sobald man sie hoffen läßt, daß sie es können, ohne sich bloß zu stellen, wo dann ihr lang verhaltener Haß gegen alles Große und Schöne, das sie nie ansprach und eben dadurch demüthigte, und gegen die Urheber desselben, sich freudig Luft macht. Denn überhaupt um fremden Werth willig und frei anzuerkennen und gelten zu lassen, muß man eigenen haben. Hierauf gründet sich die Nothwendigkeit der Bescheidenheit bei allem Verdienst, wie auch der unverhältnißmäßig laute Ruhm dieser Tugend, welche allein, aus allen ihren Schwestern, von Jedem, der es wagt einen irgendwie ausgezeichneten Mann zu preisen, jedesmal seinem Lobe angehängt wird, um zu versöhnen und den Zorn der Werthlosigkeit zu stillen. Was ist denn Bescheidenheit Anderes, als geheuchelte Demuth, mittelst welcher man, in einer von niederträchtigem Neide strotzenden Welt, für Vorzüge und Verdienste die Verzeihung Derer erbetteln will, die keine haben? Denn wer sich keine anmaaßt, weil er wirklich keine hat, ist nicht bescheiden, sondern nur ehrlich.

Die Idee ist die, vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit; hingegen der Begriff ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wieder hergestellte Einheit; sie kann bezeichnet werden als unitas post rem, jene als unitas ante rem. Endlich kann man den Unterschied zwischen Begriff und Idee noch gleichnißweise ausdrücken, indem man sagt: der Begriff gleicht einem todten Behältniß, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich neben einander liegt, aus welchem sich aber auch nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytische Urtheile), als man hineingelegt hat (durch synthetische Reflexion), die Idee hingegen entwickelt in Dem, welcher sie gefaßt hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu sind; sie gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag.

Allem Gesagten zufolge ist nun der Begriff, so nützlich er für das Leben, und so brauchbar, nothwendig und ergiebig er für die Wissenschaft ist, für die Kunst ewig unfruchtbar. Hingegen ist die aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes ächten Kunst-

werkes. In ihrer kräftigen Ursprünglichkeit wird sie nur aus dem Leben selbst, aus der Natur, aus der Welt geschöpft, und auch nur von dem ächten Genius, oder von dem für den Augenblick bis zur Genialität Begeisterten. Nur aus solcher unmittelbaren Empfängniß entstehen ächte Werke, die unsterbliches Leben in sich tragen. Eben weil die Idee anschaulich ist und bleibt, ist sich der Künstler der Absicht und des Zieles seines Werkes nicht in abstracto bewußt, nicht ein Begriff, sondern eine Idee schwebt ihm vor; daher kann er von seinem Thun keine Rechenschaft geben, er arbeitet, wie die Leute sich ausdrücken, aus bloßem Gefühl und unbewußt, ja instinktmäßig. Hingegen Nachahmer, Manieristen, imitatores, servum pecus, gehen in der Kunst vom Begriff aus; sie merken sich was an ächten Werken gefällt und wirkt, machen sich es deutlich, fassen es im Begriff, also abstrakt, auf, und ahmen es nun, offen oder versteckt, mit kluger Absichtlichkeit nach. Sie saugen, gleich parasitischen Pflanzen, ihre Nahrung aus fremden Werken, und tragen, gleich den Polypen, die Farbe ihrer Nahrung. Ja, man könnte, im Vergleichen noch weiter gehend, behaupten, sie glichen Maschinen, die, was man hineinlegt, zwar sehr fein zerhacken und durch einander mengen, aber nie verdauen können, so daß sich die fremden Bestandtheile noch immer wiederfinden, aus der Mischung hervorsuchen und sondern ließen, der Genius allein gliche dagegen dem organischen, assimilirenden, umwandelnden und producirenden Leibe. Denn er wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet, aber befruchtet wird er nur vom Leben und der Welt selbst unmittelbar, durch den Eindruck des Anschaulichen; daher schadet auch die höchste Bildung doch nie seiner Originalität. Alle Nachahmer, alle Manieristen fassen das Wesen fremder musterhafter Leistungen im Begriffe auf, aber Begriffe können nie einem Werke inneres Leben ertheilen. Das Zeitalter, d. h. die jedesmalige stumpfe Menge, kennt selbst nur Begriffe und klebt daran, nimmt daher manierirte Werke mit schnellem und lautem Beifall auf; dieselben Werke sind aber nach wenig Jahren schon ungenießbar, weil der Zeitgeist, d. h. die herrschenden Begriffe, sich geändert haben, auf denen allein jene wurzeln konnten. Nur die ächten Werke, welche aus der Natur, dem Leben, unmittelbar geschöpft sind, bleiben, wie diese selbst, ewig jung und stets urkräftig. Denn sie gehören keinem Zeitalter, sondern der Menschheit an, und wie sie eben deshalb von ihrem eigenen Zeitalter, welchem sich anzuschmiegen sie verschmähten, lau aufgenommen, und, weil sie die jedesmalige Verirrung desselben mittelbar und negativ aufdeckten, spät und ungern

anerkannt wurden, so können sie dafür auch nicht veraltern, sondern sprechen auch in der spätesten Zeit immer noch frisch und immer wieder neu an; dann sind sie auch dem Uebersehen= und Verkanntwerden nicht ferner ausgesetzt, da sie gekrönt und sanktionirt dastehen durch den Beifall der wenigen urtheilsfähigen Köpfe, die einzeln und sparsam in den Jahrhunderten erscheinen*) und ihre Stimmen ablegen, deren langsam wachsende Summe die Autorität begründet, welche ganz allein jener Richterstuhl ist, den man meint, wenn man an die Nachwelt appellirt. Jene successiv erscheinenden Einzelnen sind es ganz allein, denn die Masse und Menge der Nachwelt wird allezeit ebenso verkehrt und stumpf sein und bleiben, wie die Masse und Menge der Mitwelt allezeit war und allezeit ist. — Man lese die Klagen großer Geister, aus jedem Jahrhundert, über ihre Zeitgenossen, stets lauten sie wie von heute, weil das Geschlecht immer dasselbe ist. Zu jeder Zeit und in jeder Kunst vertritt M a n i e r die Stelle des Geistes, der stets nur das Eigenthum Einzelner ist, die Manier aber ist das alte, abgelegte Kleid der zuletzt dagewesenen und erkannten Erscheinung des Geistes. Dem Allen gemäß wird, in der Regel, der Beifall der Nachwelt nicht anders, als auf Kosten des Beifalls der Mitwelt erworben, und umgekehrt.

§ 50.

Wenn nun der Zweck aller Kunst Mittheilung der aufgefaßten Idee ist, welche eben in solcher Vermittelung durch den Geist des Künstlers, in der sie von allem Fremdartigen gesäubert und isolirt erscheint, nunmehr auch Dem faßlich wird, der schwächere Empfänglichkeit und keine Produktivität hat, wenn ferner das Ausgehen vom Begriff in der Kunst verwerflich ist, so werden wir es nicht billigen können, wenn man ein Kunstwerk absichtlich und eingeständlich zum Ausdruck eines Begriffes bestimmt; dieses ist der Fall in der A l l e g o r i e. Eine Allegorie ist ein Kunstwerk, welches etwas Anderes bedeutet, als es darstellt. Aber das Anschauliche, folglich auch die Idee, spricht unmittelbar und ganz vollkommen sich selbst aus, und bedarf nicht der Vermittelung eines Andern, wodurch es angedeutet werde. Was also, auf diese Weise, durch ein ganz Anderes angedeutet und repräsentirt wird, weil es nicht selbst vor die Anschauung gebracht werden kann, ist allemal ein Begriff. Durch die Allegorie soll daher immer ein Begriff bezeichnet und folglich der Geist des Beschauers

*) Apparent rari, nantes in gurgite vasto.

von der dargestellten anschaulichen Vorstellung weg, auf eine ganz andere, abstrakte, nicht anschauliche, geleitet werden, die völlig außer dem Kunstwerke liegt; hier soll also Bild oder Statue leisten, was die Schrift, nur viel vollkommener leistet. Was nun wir für den Zweck der Kunst erklären, Darstellung der nur anschaulich aufzufassenden Idee, ist hier nicht der Zweck. Für das, was aber hier beabsichtigt wird, ist auch gar keine große Vollendung des Kunstwerks erforderlich, sondern es reicht hin, daß man sehe, was das Ding sein soll, da, sobald dies gefunden ist, der Zweck erreicht ist und der Geist nun auf eine ganz anderartige Vorstellung, auf einen abstrakten Begriff geführt wird, welcher das vorausgesetzte Ziel war. Allegorien in der bildenden Kunst sind folglich nichts Anderes, als Hieroglyphen; der Kunstwerth, den sie übrigens als anschauliche Darstellungen haben mögen, kommt ihnen nicht als Allegorien, sondern anderweitig zu. Daß die Nacht von Correggio, der Genius des Ruhmes von Hannibal Caracci, die Horen von Poussin, sehr schöne Bilder sind, ist ganz davon zu trennen, daß sie Allegorien sind. Als Allegorien leisten sie nicht mehr, als eine Inschrift, ja eher weniger Wir werden hier wieder an die oben gemachte Unterscheidung zwischen der realen und der nominalen Bedeutung eines Bildes erinnert. Die nominale ist hier eben das Allegorische als solches, z. B. der Genius des Ruhmes, die reale das wirklich Dargestellte, hier ein schöner geflügelter Jüngling, von schönen Knaben umflogen; dies spricht eine Idee aus; diese reale Bedeutung wirkt aber nur, solange man die nominale, allegorische vergißt, denkt man an diese, so verläßt man die Anschauung, und ein abstrakter Begriff beschäftigt den Geist, der Uebergang von der Idee zum Begriff ist aber immer ein Fall. Ja, jene nominale Bedeutung, jene allegorische Absicht, thut oft der realen Bedeutung, der anschaulichen Wahrheit, Eintrag, so z. B. die widernatürliche Beleuchtung in der Nacht von Correggio, die, so schön auch ausgeführt, doch bloß allegorisch motivirt und real unmöglich ist. Wenn also ein allegorisches Bild auch Kunstwerth hat, so ist dieser von dem, was es als Allegorie leistet, ganz gesondert und unabhängig, ein solches Kunstwerk dient zweien Zwecken zugleich, nämlich dem Ausdruck eines Begriffes und dem Ausdruck einer Idee; nur letzterer kann Kunstzweck sein, der andere ist ein fremder Zweck, die spielende Ergötzlichkeit, ein Bild zugleich den Dienst einer Inschrift, als Hieroglyphe, leisten zu lassen, erfunden zu Gunsten Derer, welche das eigentliche Wesen der Kunst nie ansprechen kann. Es ist damit, wie wenn ein Kunstwerk zugleich ein nützliches Werkzeug ist, wo es auch

zweien Zwecken dient, z. B. eine Statue, die zugleich Kandelaber oder Karyatide ist, oder ein Basrelief, der zugleich der Schild des Achills ist. Reine Freunde der Kunst werden weder das Eine noch das Andere billigen. Zwar kann ein allegorisches Bild auch gerade in dieser Eigenschaft lebhaften Eindruck auf das Gemüth hervorbringen, dasselbe würde dann aber, unter gleichen Umständen, auch eine Inschrift wirken. Z. B. wenn in dem Gemüth eines Menschen der Wunsch nach Ruhm dauernd und fest gewurzelt ist, indem er wohl gar den Ruhm als sein rechtmäßiges Eigenthum ansieht, das ihm nur solange vorenthalten wird, als er noch nicht die Dokumente seines Besitzes producirt hat, und dieser tritt nun vor den Genius des Ruhmes mit seinen Lorbeerkronen, so wird sein ganzes Gemüth dadurch angeregt und seine Kraft zur Thätigkeit aufgerufen, aber dasselbe würde auch geschehen, wenn er plötzlich das Wort „Ruhm" groß und deutlich an der Wand erblickte. Oder wenn ein Mensch eine Wahrheit kund gemacht hat, die entweder als Aussage für das praktische Leben, oder als Einsicht für die Wissenschaft wichtig ist, derselbe aber keinen Glauben fand, so wird ein allegorisches Bild, die Zeit darstellend, wie sie den Schleier aufhebt und nun die nackte Wahrheit sehen läßt, gewaltig auf ihn wirken, aber dasselbe würde auch die Devise „Le temps découvre la vérité" leisten. Denn was hier eigentlich wirkt, ist immer nur der abstrakte Gedanke, nicht das Angeschaute.

Ist nun, dem Gesagten gemäß, die Allegorie in der bildenden Kunst ein fehlerhaftes, einem der Kunst ganz fremden Zwecke dienendes Streben, so wird es vollends unerträglich, wenn es so weit abführt, daß die Darstellung gezwungener und gewaltsam herbeigezogener Deuteleien in das Alberne fällt. Dergleichen ist z. B. eine Schildkröte zur Andeutung weiblicher Eingezogenheit, das Herabblicken der Nemesis in den Busen ihres Gewandes, andeutend, daß sie auch ins Verborgene sieht, die Auslegung des Bellori, daß Hannibal Caracci die Wollust deswegen mit einem gelben Gewande bekleidet hat, weil er andeuten gewollt, daß ihre Freuden bald welken und gelb wie Stroh werden. — Wenn nun gar zwischen dem Dargestellten und dem dadurch angedeuteten Begriff durchaus keine auf Subsumtion unter jenen Begriff, oder auf Ideenassociation gegründete Verbindung ist, sondern Zeichen nnd Bezeichnetes ganz konventionell, durch positive, zufällig veranlaßte Satzungen zusammenhängen, dann nenne ich diese Abart der Allegorie Symbol. So ist die Rose Symbol der Verschwiegenheit, der Lorbeer Symbol des Ruhmes, die Palme Symbol des Sieges, die Muschel Symbol der Pilgrimschaft, das Kreuz Symbol der christ-

lichen Religion; dahin gehören auch alle Andeutungen durch bloße Farben unmittelbar, wie Gelb als Farbe der Falschheit, und Blau als Farbe der Treue. Dergleichen Symbole mögen im Leben oft von Nutzen sein, aber der Kunst ist ihr Werth fremd, sie sind ganz wie Hieroglyphen, oder gar wie chinesische Wortschrift anzusehen und stehen wirklich in einer Klasse mit den Wappen, mit dem Busch, der ein Wirthshaus andeutet, mit dem Schlüssel, an welchem man die Kammerherren, oder dem Leder, an welchem man die Bergleute erkennt. — Wenn endlich gewisse historische oder mythische Personen, oder personifizirte Begriffe, durch ein für allemal festgesetzte Symbole kenntlich gemacht werden, so wären wohl diese eigentlich Embleme zu nennen; dergleichen sind die Thiere der Evangelisten, die Eule der Minerva, der Apfel des Paris, der Anker der Hoffnung u. s. w. Inzwischen versteht man unter Emblemen meistens jene sinnbildlichen, einfachen und durch ein Motto erläuterten Darstellungen, die eine moralische Wahrheit veranschaulichen sollen, davon es große Sammlungen, von J. Camerarius, Alciatus und Anderen, giebt; sie machen den Uebergang zur poetischen Allegorie, davon weiter unten geredet wird. — Die griechische Skulptur wendet sich an die Anschauung, darum ist sie ästhetisch, die hindostanische wendet sich an den Begriff, daher ist sie bloß symbolisch.

Dieses auf unsere bisherigen Betrachtungen über das innere Wesen der Kunst gegründete und damit genau zusammenhängende Urtheil über die Allegorie ist der Ansicht Winckelmanns gerade entgegengesetzt, welcher, weit entfernt, wie wir, die Allegorie für etwas dem Zweck der Kunst ganz Fremdes und ihn oft Störendes zu erklären, ihr überall das Wort redet, ja sogar (Werke, Bd. 1, S. 55 fg.) den höchsten Zweck der Kunst in die „Darstellung allgemeiner Begriffe und nichtsinnlicher Dinge“ setzt. Es bleibe Jedem überlassen, der einen oder der andern Ansicht beizutreten. Nur wurde mir, bei diesen und ähnlichen, die eigentliche Metaphysik des Schönen betreffenden Ansichten Winckelmanns, die Wahrheit sehr deutlich, daß man die größte Empfänglichkeit und das richtigste Urtheil über das Kunstschöne haben kann, ohne jedoch im Stande zu sein, vom Wesen des Schönen und der Kunst abstrakte und eigentlich philosophische Rechenschaft zu geben, eben wie man sehr edel und tugendhaft sein und ein sehr zartes, mit der Genauigkeit einer Goldwage bei den einzelnen Fällen entscheidendes Gewissen haben kann, ohne deshalb im Stande zu sein, die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen philosophisch zu ergründen und in abstracto darzustellen.

Ein ganz anderes Verhältniß hat aber die Allegorie zur Poesie, als zur bildenden Kunst, und wenn gleich hier verwerflich, ist sie dort sehr zulässig und zweckdienlich. Denn in der bildenden Kunst leitet sie vom gegebenen Anschaulichen, dem eigentlichen Gegenstand aller Kunst, zu abstrakten Gedanken, in der Poesie ist aber das Verhältniß umgekehrt; hier ist das in Worten unmittelbar Gegebene der Begriff, und der nächste Zweck ist allemal von diesem auf das Anschauliche zu leiten, dessen Darstellung die Phantasie des Hörers übernehmen muß. Wenn in der bildenden Kunst vom unmittelbar Gegebenen auf ein Anderes geleitet wird, so muß dies immer ein Begriff sein, weil hier nur das Abstrakte nicht unmittelbar gegeben werden kann, aber ein Begriff darf nie der Ursprung, und seine Mittheilung nie der Zweck eines Kunstwerkes sein. Hingegen in der Poesie ist der Begriff das Material, das unmittelbar Gegebene, welches man daher sehr wohl verlassen darf, um ein gänzlich verschiedenes Anschauliches hervorzurufen, in welchem das Ziel erreicht wird. Im Zusammenhang einer Dichtung kann mancher Begriff oder abstrakte Gedanke unentbehrlich sein, der gleichwohl an sich und unmittelbar gar keiner Anschaulichkeit fähig ist; dieser wird dann oft durch irgend ein unter ihn zu subsumirendes Beispiel zur Anschaulichkeit gebracht. Solches geschieht schon in jedem tropischen Ausdruck, und geschieht in jeder Metapher, Gleichniß, Parabel und Allegorie, welche alle nur durch die Länge und Ausführlichkeit ihrer Darstellung sich unterscheiden. In den redenden Künsten sind dieserwegen Gleichnisse und Allegorien von trefflicher Wirkung. Wie schön sagt Cervantes vom Schlaf, um auszudrücken, daß er uns allen geistigen und körperlichen Leiden entziehe, „er sei ein Mantel, der den ganzen Menschen bedeckt“. Wie schön drückt Kleist den Gedanken, daß Philosophen und Forscher das Menschengeschlecht aufklären, allegorisch aus in dem Verse:

„Die, deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet.“

Wie stark und anschaulich bezeichnet Homer die unheilbringende Ate, indem er sagt: „sie hat zarte Füße, denn sie betritt nicht den harten Boden, sondern wandelt nur auf den Köpfen der Menschen“ (Il., XIX, 91). Wie sehr wirkte die Fabel des Menenius Agrippa vom Magen und den Gliedern auf das ausgewanderte römische Volk. Wie schön drückt Platons schon erwähnte Allegorie von der Höhle, im Anfang des siebenten Buches von der Republik, ein höchst abstraktes philosophisches Dogma aus. Ebenfalls ist als eine tiefsinnige Allegorie von philosophischer Tendenz die Fabel von der Persephone anzusehen, die

dadurch, daß sie in der Unterwelt einen Granatapfel kostet, dieser anheimfällt; solches wird besonders einleuchtend durch die allem Lobe unerreichbare Behandlung dieser Fabel, welche Goethe dem Triumph der Empfindsamkeit als Episode eingeflochten hat. Drei ausführliche allegorische Werke sind mir bekannt: ein offenbares und eingeständliches ist der unvergleichliche Criticon des Balthasar Gracian,*) welcher in einem großen reichen Gewebe an einander geknüpfter, höchst sinnreicher Allegorien besteht, die hier zur heitern Einkleidung moralischer Wahrheiten dienen, welchen er eben dadurch die größte Anschaulichkeit ertheilt und uns durch den Reichthum seiner Erfindungen in Erstaunen setzt. Zwei versteckte aber sind der Don Quijote und Gulliver in Liliput. Ersterer allegorisirt das Leben jedes Menschen, der nicht, wie die Anderen, bloß sein persönliches Wohl besorgen will, sondern einen objektiven, idealen Zweck verfolgt, welcher sich seines Denkens und Wollens bemächtigt hat, womit er sich dann in dieser Welt freilich sonderbar ausnimmt. Beim Gulliver darf man nur alles Physische geistig nehmen, um zu merken, was der satirical rogue, wie ihn Hamlet nennen würde, damit gemeint hat. — Indem nun also der poetischen Allegorie der Begriff immer das Gegebene ist, welches sie durch ein Bild anschaulich machen will, mag sie auch immerhin bisweilen durch ein gemaltes Bild ausgedrückt oder unterstützt werden, dieses wird darum doch nicht als Werk der bildenden Kunst, sondern nur als bezeichnende Hieroglyphe betrachtet und macht keinen Anspruch auf malerischen, sondern allein auf poetischen Werth. Solcher Art ist jene schöne allegorische Vignette Lavaters, die auf jeden edlen Verfechter der Wahrheit so herzstärkend wirken muß: eine Hand, die ein Licht haltend, von einer Wespe gestochen wird, während oben an der Flamme sich Mücken verbrennen; darunter das Motto:

„Und ob's auch der Mücke den Flügel versengt,
Den Schädel und all sein Gehirnchen zersprengt;
Licht bleibet doch Licht;
Und wenn auch die grimmigste Wespe mich sticht,
Ich laß' es doch nicht.“

---

*) Schopenhauer schätzte diesen klugen und geistreichen spanischen Schriftsteller des 17. Jahrhunderts († 1658) sehr hoch. Als Moralphilosoph genoß Gracian zu seiner Zeit große Achtung, wie ja sein „Criticon“, ein allegorisch-dialektisches Gemälde des menschlichen Lebens, einst ein vielgelesenes Buch war. Das „Oraculo manual“, eine Sammlung von Lebensregeln, welche von großer Menschenkenntniß ihres Verfassers zeugen, übersetzte Schopenhauer, nach dessen Tode es Frauenstädt unter dem Titel „Handorakel“, (Leipzig 1862) herausgab. A. d. H.

Hieher gehört ferner jener Grabstein mit dem ausgeblasenen, dampfenden Licht und der Umschrift:

„Wann's aus ist, wird es offenbar,
Ob's Talglicht, oder Wachslicht war.“ —

Dieser Art endlich ist ein altdeutscher Stammbaum, auf welchem der letzte Sprößling der hoch hinaufreichenden Familie den Entschluß, sein Leben in gänzlicher Enthaltsamkeit und Keuschheit zu Ende zu führen und daher sein Geschlecht aussterben zu lassen, dadurch ausdrückte, daß er selbst an der Wurzel des vielverzweigten Baumes abgebildet, mit einer Scheere den Baum über sich abschneidet. Dahin gehören überhaupt die oben erwähnten, gewöhnlich Embleme genannten Sinnbilder, welche man auch bezeichnen könnte als kurz gemalte Fabeln mit ausgesprochener Moral. — Allegorien dieser Art sind immer den poetischen, nicht den malerischen beizuzählen und eben dadurch gerechtfertigt, auch bleibt hier die bildliche Ausführung immer Nebensache, und es wird von ihr nicht mehr gefordert, als daß sie die Sache nur kenntlich darstelle. Wie aber in der bildenden Kunst, so auch in der Poesie, geht die Allegorie in das Symbol über, wenn zwischen dem anschaulich Vorgeführten und dem damit bezeichneten Abstrakten kein anderer, als willkürlicher Zusammenhang ist. Weil eben alles Symbolische im Grunde auf Verabredung beruht, so hat unter anderen Nachtheilen das Symbol auch den, daß seine Bedeutung mit der Zeit vergessen wird und es dann ganz verstummt; wer würde wohl, wenn man es nicht wüßte, errathen, warum der Fisch Symbol des Christenthums ist? Nur ein Champollion; denn es ist durch und durch eine phonetische Hieroglyphe.*) Daher steht jetzt als poetische Allegorie die Offenbarung des Johannes ungefähr so da, wie die Reliefs mit magnus Deus sol Mithra, an denen man noch immer auslegt.

§ 51.

Wenn wir nun mit unseren bisherigen Betrachtungen über die Kunst im Allgemeinen von den bildenden Künsten uns zur Poesie wenden, so werden wir nicht zweifeln, daß auch sie die Absicht hat, die Ideen, die Stufen der Objektivation des Willens zu offenbaren und sie mit der Deutlichkeit und Lebendigkeit, in welcher das dichterische

*) Ἰχθύς = Fisch wurde in der altchristlichen Symbolik nach den vier Buchstaben, aus denen das Wort besteht, so gedeutet: Ἰησοῦς Χριστός, θεοῦ υἱός d. h. Jesus Christus, der Sohn Gottes. A. d. H.

Gemüth sie auffaßte, dem Hörer mitzutheilen. Ideen sind wesentlich anschaulich; wenn daher in der Poesie das unmittelbar durch Worte mitgetheilte nur abstrakte Begriffe sind, so ist doch offenbar die Absicht, in den Repräsentanten dieser Begriffe den Hörer die Ideen des Lebens anschauen zu lassen, welches nur durch Beihülfe seiner eigenen Phantasie geschehen kann. Um aber diese dem Zweck entsprechend in Bewegung zu setzen, müssen die abstrakten Begriffe, welche das unmittelbare Material der Poesie wie der trockensten Prosa sind, so zusammengestellt werden, daß ihre Sphären sich dergestalt schneiden, daß keiner in seiner abstrakten Allgemeinheit beharren kann, sondern statt seiner ein anschaulicher Repräsentant vor die Phantasie tritt, den nun die Worte des Dichters immer weiter nach seiner Absicht modifiziren. Wie der Chemiker aus völlig klaren und durchsichtigen Flüssigkeiten, indem er sie vereinigt, feste Niederschläge erhält, so versteht der Dichter, aus der abstrakten, durchsichtigen Allgemeinheit der Begriffe, durch die Art, wie er sie verbindet, das Konkrete, Individuelle, die anschauliche Vorstellung, gleichsam zu fällen. Denn nur anschaulich wird die Idee erkannt, Erkenntniß der Idee ist aber der Zweck aller Kunst. Die Meisterschaft in der Poesie, wie in der Chemie, macht fähig, allemal gerade den Niederschlag zu erhalten, welchen man eben beabsichtigt. Diesem Zweck dienen die vielen Epitheta in der Poesie, durch welche die Allgemeinheit jedes Begriffes eingeschränkt wird, mehr und mehr, bis zur Anschaulichkeit. Homer setzt fast zu jedem Hauptwort ein Beiwort, dessen Begriff die Sphäre des ersteren Begriffes schneidet und sogleich beträchtlich vermindert, wodurch er der Anschauung schon so viel näher kommt, z. B.

> *Εν δ' επεσ' Ωκεανῳ λαμπρον φαος ἠελιοιο,*
> *Ἑλκον νυκτα μελαιναν επι ζειδωρον αρουραν.*
> (Occidit vero Oceanum splendidum lumen solis,
> Trahens noctem nigram super almam terram.)

Und

> „Ein sanfter Wind vom blauen Himmel weht,
> Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht,“ —

schlägt aus wenigen Begriffen die ganze Wonne des südlichen Klimas vor die Phantasie nieder.

Ein ganz besonderes Hülfsmittel der Poesie sind **Rhythmus** und **Reim**. Von ihrer unglaublich mächtigen Wirkung weiß ich keine andere Erklärung zu geben, als daß unsere an die Zeit wesentlich gebundenen

Vorstellungskräfte hiedurch eine Eigenthümlichkeit erhalten haben, vermöge welcher wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräusch innerlich folgen und gleichsam mit einstimmen. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim theils ein Bindemittel unserer Aufmerksamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, theils entsteht durch sie in uns ein blindes, allem Urtheil vorhergängiges Einstimmen in das Vorgetragene, wodurch dieses eine gewisse emphatische, von allen Gründen unabhängige Ueberzeugungskraft erhält.

Vermöge der Allgemeinheit des Stoffes, dessen sich die Poesie, um die Ideen mittzutheilen, bedient, also der Begriffe, ist der Umfang ihres Gebietes sehr groß. Die ganze Natur, die Ideen aller Stufen sind durch sie darstellbar, indem sie, nach Maaßgabe der mitzutheilenden Idee, bald beschreibend, bald erzählend, bald unmittelbar dramatisch darstellend verfährt. Wenn aber in der Darstellung der niedrigeren Stufen der Objektität des Willens, die bildende Kunst sie meistens übertrifft, weil die erkenntnißlose und auch die bloß thierische Natur in einem einzigen wohlgefaßten Moment fast ihr ganzes Wesen offenbart, so ist dagegen der Mensch, soweit er sich nicht durch seine bloße Gestalt und Ausdruck der Miene, sondern durch eine Kette von Handlungen und sie begleitender Gedanken und Affekte ausspricht, der Hauptgegenstand der Poesie, der es hierin keine andere Kunst gleich thut, weil ihr dabei die Fortschreitung zu Statten kommt, welche den bildenden Künsten abgeht.

Offenbarung derjenigen Idee, welche die höchste Stufe der Objektität des Willens ist, Darstellung des Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen ist also der große Vorwurf der Poesie. — Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geschichte den Menschen kennen, jedoch öfter *die* Menschen als *den* Menschen; d. h. sie geben mehr empirische Notizen vom Benehmen der Menschen gegeneinander, woraus Regeln für das eigene Verhalten hervorgehen, als daß sie in das innere Wesen des Menschen tiefe Blicke thun ließen. Indessen bleibt auch dieses Letztere keineswegs von ihnen ausgeschlossen; jedoch, so oft es das Wesen der Menschheit selbst ist, das in der Geschichte, oder in der eigenen Erfahrung sich uns aufschließt, so haben wir diese, der *Historiker* jene schon mit künstlerischen Augen, schon poetisch, d. h. der Idee, nicht der Erscheinung, dem innern Wesen, nicht den Relationen nach aufgefaßt. Unumgänglich ist die eigene Erfahrung Bedingung zum Verständniß der Dichtkunst, wie der Geschichte; denn sie ist gleichsam das Wörterbuch der Sprache, welche beide reden. *Geschichte* aber verhält sich zur *Poesie*, wie *Porträtmalerei*

zur Historienmalerei; jene giebt das im Einzelnen, diese das im Allgemeinen Wahre; jene hat die Wahrheit der Erscheinung, und kann sie aus derselben beurkunden, diese hat die Wahrheit der Idee, die in keiner einzelnen Erscheinung zu finden, dennoch aus allen spricht. Der Dichter stellt mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar; der Historiker nimmt beide, wie sie kommen. Ja, er hat die Begebenheiten und die Personen nicht nach ihrer innern, ächten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit anzusehen und auszuwählen, sondern nach der äußern, scheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen, wichtigen Bedeutsamkeit. Er darf nichts an und für sich, seinem wesentlichen Charakter und Ausdrucke nach, sondern muß alles nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das Folgende, ja besonders auf sein eigenes Zeitalter betrachten. Darum wird er eine wenig bedeutende, ja an sich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehen; denn sie hat Folgen und Einfluß. Hingegen sind an sich höchst bedeutungsvolle Handlungen der Einzelnen, sehr ausgezeichnete Individuen, wenn sie keine Folgen, keinen Einfluß haben, von ihm nicht zu erwähnen. Denn seine Betrachtung geht dem Satz vom Grunde nach und ergreift die Erscheinung, deren Form dieser ist. Der Dichter aber faßt die Idee auf, das Wesen der Menschheit, außer aller Relation, außer aller Zeit, die adäquate Objektität des Dinges an sich auf ihrer höchsten Stufe. Wenn gleich nun auch, selbst bei jener dem Historiker nothwendigen Betrachtungsart, das innere Wesen, die Bedeutsamkeit der Erscheinungen, der Kern aller jener Schalen, nie ganz verloren gehen kann und wenigstens von Dem, der ihr nachsucht, sich noch finden und erkennen läßt, so wird dennoch Dasjenige, was an sich, nicht in der Relation, bedeutend ist, die eigentliche Entfaltung der Idee, bei weitem richtiger und deutlicher in der Dichtung sich finden, als in der Geschichte, jener daher, so paradox es klingt, viel mehr eigentliche, ächte, innere Wahrheit beizulegen sein, als dieser. Denn der Historiker soll der individuellen Begebenheit genau nach dem Leben folgen, wie sie an den vielfach verschlungenen Ketten der Gründe und Folgen sich in der Zeit entwickelt, aber unmöglich kann er hierzu alle Data besitzen, Alles gesehen, oder erkundet haben; er wird jeden Augenblick vom Original seines Bildes verlassen, oder ein falsches schiebt sich ihm unter, und dies so häufig, daß ich glaube annehmen zu dürfen, in aller Geschichte sei des Falschen mehr, als des Wahren.*) Der Dichter hingegen hat die Idee

*) Schopenhauer's Ansichten über den Werth der Geschichte und über ihr Verhältniß zur Philosophie, Poesie und Kunst hat Julius Frauenstädt in sei-

der Menschheit von irgend einer bestimmten, eben darzustellenden Seite aufgefaßt, das Wesen seines eigenen Selbst ist es, was sich in ihr ihm objektivirt; seine Erkenntniß ist, wie oben bei Gelegenheit der Skulptur auseinandergesetzt, halb a priori; sein Musterbild steht vor seinem Geiste, fest, deutlich, hell beleuchtet, kann ihn nicht verlassen; daher zeigt er uns im Spiegel seines Geistes die Idee rein und deutlich, und seine Schilderung ist, bis auf das Einzelne herab, wahr wie das Leben selbst. Die großen alten Historiker sind daher im Einzelnen, wo die Data sie verlassen, z. B. in den Reden ihrer Helden, Dichter, ja, ihre ganze Behandlungsart des Stoffes nähert sich dem

---

nen „Briefen über die Schopenhauersche Philosophie" (Brief 26) sehr gut zusammengefaßt.

Besonders wichtig ist hier die Stelle aus Bd. II der „W. als W. u. V." die Frauenstädt citirt, und welche das metaphysische Wesen der Geschichte, wie es sich Schopenhauer denkt, besonders prägnant zum Ausdruck bringt: „Da nur das Individuum, nicht aber das Menschengeschlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewußtseins hat, so ist die Einheit des Lebenslaufs dieses eine bloße Fiction. Zudem, wie in der Natur nur die Species real, die genera bloße Abstraktionen sind, so sind im Menschengeschlecht nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abstraktionen. Endlich laufen die Construktionsgeschichten, vom platten Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat mit wohlgeregelter Constitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellektuelle Vervollkommnung hinaus, weil diese in der That die allein mögliche, da das Moralische im Wesentlichen unveränderlich bleibt. Das Moralische aber ist es, worauf, nach dem Zeugniß unseres innersten Bewußtseins, Alles ankommt, und dieses liegt allein im Individuum, als die Richtung seines Willens. In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutsamkeit; er ist als eine Belehrung anzusehen und der Sinn derselben ist ein moralischer. Nur die innern Vorgänge, sofern sie den Willen betreffen, haben wahre Realität und sind wirkliche Begebenheiten, weil der Wille allein das Ding an sich ist. In jedem Mikrokosmos liegt der ganze Makrokosmos und dieser enthält nichts mehr als jener. Die Vielheit ist eine Erscheinung, und die äußern Vorgänge sind bloße Configurationen der Erscheinungswelt, haben daher unmittelbar weder Realität noch Bedeutung, sondern erst mittelbar durch ihre Beziehung auf den Willen des Einzelnen. Das Bestreben, sie unmittelbar deuten und auslegen zu wollen, gleicht sonach dem, in den Gebilden der Wolken Gruppen von Menschen und Thieren zu sehen. Was die Geschichte erzählt, ist in der That nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit."

Diese Polemik Schopenhauers gegen alle Annahme eines streng logischen Verlaufs, einer „Vernunft" in der Geschichte, ist wesentlich gegen die Geschichtsphilosophie Hegels und seiner Schule gerichtet. A. d. H.

Epischen; die aber eben giebt ihren Darstellungen Einheit, und läßt sie die innere Wahrheit behalten, selbst da, wo die äußere ihnen nicht zugänglich, oder gar verfälscht war; und verglichen wir vorhin die Geschichte mit der Porträtmalerei, im Gegensatz der Poesie, welche der Historienmalerei entspräche, so finden wir Winckelmanns Ausspruch, daß das Portät das Ideal des Individuums sein soll, auch von den alten Historikern befolgt, da sie das Einzelne doch so darstellen, daß die sich darin aussprechende Seite der Idee der Menschheit hervortritt; die neuen dagegen, Wenige ausgenommen, geben meistens nur „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer, und höchsten eine Haupt- und Staatsaktion". — Wer also die Menschheit, ihrem innern, in allen Erscheinungen und Entwickelungen identischen Wesen, ihrer Idee nach, erkennen will, dem werden die Werke der großen, unsterblichen Dichter ein viel treueres und deutlicheres Bild vorhalten, als die Historiker je vermögen; denn selbst die besten unter diesen sind als Dichter lange nicht die ersten und haben auch nicht freie Hände. Man kann das Verhältniß beider, in dieser Rücksicht, auch durch folgendes Gleichniß erläutern. Der bloße, reine, nach den Datis allein arbeitende Historiker gleicht Einem, der ohne alle Kenntniß der Mathematik, aus zufällig vorgefundenen Figuren, die Verhältnisse derselben durch Messen erforscht, dessen empirisch gefundene Aufgabe daher mit allen Fehlern der gezeichneten Figur behaftet ist; der Dichter hingegen gleicht dem Mathematiker, welcher jene Verhältnisse a priori konstruirt, in reiner Anschauung, und sie aussagt, nicht wie die gezeichnete Figur sie wirklich hat, sondern wie sie in der Idee sind, welche die Zeichnung versinnlichen soll. — Darum sagt Schiller:

„Was sich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie."

Ich muß sogar, in Hinsicht auf die Erkenntniß des Wesens der Menschheit, den Biographien, vornehmlich den Autobiographien, einen größern Werth zugestehen, als der eigentlichen Geschichte, wenigstens wie sie gewöhnlich behandelt wird. Theils nämlich sind bei jenen die Data richtiger und vollständiger zusammenzubringen, als bei dieser, theils agiren in der eigentlichen Geschichte nicht sowohl Menschen, als Völker und Heere, und die Einzelnen, welche noch auftreten, erscheinen in so großer Entfernung, mit so vieler Umgebung nnd so großem Gefolge, dazu verhüllt in steife Staatskleider, oder schwere, unbiegsame Harnische, daß es wahrlich schwer hält, durch alles Dieses hindurch die menschliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeigt das treugeschilderte

Leben des Einzelnen, in einer engen Sphäre, die Handlungsweise der Menschen in allen ihren Nüancen und Gestalten, die Trefflichkeit, Tugend, ja die Heiligkeit Einzelner, die Verkehrtheit, Erbärmlichkeit, Tücke der Meisten, die Ruchlosigkeit Mancher. Dabei ist es ja, in der hier allein betrachteten Rücksicht, nämlich in Betreff der innern Bedeutung des Erscheinenden, ganz gleichgültig, ob die Gegenstände, um die sich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche sind; denn alle diese Dinge, an sich ohne Bedeutung, erhalten solche nur dadurch und insofern, als durch sie der Wille bewegt wird; bloß durch seine Relation zum Willen hat das Motiv Bedeutsamkeit, hingegen die Relation, die es als Ding zu anderen solchen Dingen hat, kommt gar nicht in Betracht. Wie ein Kreis von einem Zoll Durchmesser und einer von 40 Millionen Meilen Durchmesser dieselben geometrischen Eigenschaften vollständig haben, so sind die Vorgänge und Geschichte eines Dorfes und die eines Reiches im Wesentlichen dieselben, und man kann am Einen, wie am Andern, die Menschheit studiren und kennen lernen. Auch hat man Unrecht zu meinen, die Autobiographien seien voller Trug und Verstellung. Vielmehr ist das Lügen, (obwohl überall möglich) dort vielleicht schwerer, als irgendwo. Verstellung ist am leichtesten in der bloßen Unterredung, ja sie ist, so paradox es klingt, schon in einem Briefe im Grunde schwerer, weil da der Mensch, sich selber überlassen, in sich sieht und nicht nach Außen, das Fremde und Ferne sich schwer nahe bringt und den Maaßstab des Eindrucks auf den Andern nicht vor Augen hat; dieser Andere dagegen, gelassen, in einer dem Schreiber fremden Stimmung, den Brief übersieht, zu wiederholten Malen und verschiedenen Zeiten liest, und so die verborgene Absicht leicht herausfindet. Einen Autor lernt man auch als Menschen am leichtesten aus seinem Buche kennen, weil alle jene Bedingungen hier noch stärker und anhaltender wirken; und in einer Selbstbiographie sich zu verstellen, ist so schwer, daß es vielleicht keine einzige giebt, die nicht im Ganzen wahrer wäre, als jede andere geschriebene Geschichte. Der Mensch, der sein Leben aufzeichnet, überblickt es im Ganzen und Großen, das Einzelne wird klein, das Nahe entfernt sich, das Ferne kommt wieder nah, die Rücksichten schrumpfen ein; er sitzt sich selbst zur Beichte und hat sich freiwillig hingesetzt; der Geist der Lüge faßt ihn hier nicht so leicht; denn es liegt in jedem Menschen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erst überwältigt werden muß und die eben hier eine ungemein starke Stellung angenommen hat. Das Verhältniß zwischen Biographie und Völkergeschichte läßt sich

durch folgendes Gleichniß anschaulich machen. Die Geschichte zeigt uns die Menschheit, wie uns eine Aussicht von einem hohen Berge die Natur zeigt; wir sehen Vieles auf ein Mal, weite Strecken, große Massen, aber deutlich wird nichts, noch seinem ganzen eigentlichen Wesen nach erkennbar. Dagegen zeigt uns das dargestellte Leben des Einzelnen den Menschen so, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwischen ihren Bäumen, Pflanzen, Felsen und Gewässern umhergehen. Wie aber durch die Landschaftsmalerei, in welcher der Künstler uns durch seine Augen in die Natur blicken läßt, uns die Erkenntniß ihrer Ideen und der zu dieser erforderte Zustand des willenlosen, reinen Erkennens sehr erleichtert wird, so hat für die Darstellung der Ideen, welche wir in Geschichte und Biographie suchen können, die Dichtkunst sehr Vieles vor beiden voraus; denn auch hier hält uns der Genius den verdeutlichenden Spiegel vor, in welchem alles Wesentliche und Bedeutsame zusammengestellt und ins hellste Licht gesetzt, uns entgegentritt, das Zufällige und Fremdartige aber ausgeschieden ist.

Die Darstellung der Idee der Menschheit, welche dem Dichter obliegt, kann er nun entweder so ausführen, daß der Dargestellte zugleich auch der Darstellende ist; dieses geschieht in der lyrischen Poesie, im eigentlichen Liede, wo der Dichtende nur seinen eigenen Zustand lebhaft anschaut und beschreibt, wobei daher, durch den Gegenstand, dieser Gattung eine gewisse Subjektivität wesentlich ist; — oder aber der Darzustellende ist vom Darstellenden ganz verschieden, wie in allen anderen Gattungen, wo mehr oder weniger der Darstellende hinter dem Dargestellten sich verbirgt und zuletzt ganz verschwindet. In der Romanze drückt der Darstellende seinen eigenen Zustand noch durch Ton und Haltung des Ganzen in etwas aus; viel objektiver als das Lied hat sie daher noch etwas Subjektives, dieses verschwindet schon mehr im Idyll, noch viel mehr im Roman, fast ganz im eigentlichen Epos, und bis auf die letzte Spur endlich im Drama, welches die objektiveste und in mehr als einer Hinsicht vollkommenste, auch schwierigste Gattung der Poesie ist. Die lyrische Gattung ist ebenfalls die leichteste, und wenn die Kunst sonst nur dem so seltenen ächten Genius angehört, so kann selbst der im Ganzen nicht sehr eminente Mensch, wenn in der That, durch starke Anregung von Außen, irgend eine Begeisterung seine Geisteskräfte erhöht, ein schönes Lied zu Stande bringen, denn es bedarf dazu nur einer lebhaften Anschauung seines eigenen Zustandes im aufgeregten Moment. Dies beweisen viele einzelne Lieder übrigens unbekannt gebliebener Indi-

viduen, besonders die deutschen Volkslieder, von denen wir im „Wunderhorn“ eine treffliche Sammlung haben, und eben so unzählige Liebes- und andere Lieder in allen Sprachen. Denn die Stimmung des Augenblickes zu ergreifen und im Liede zu verkörpern ist die ganze Leistung dieser poetischen Gattung. Dennoch bildet in der lyrischen Poesie ächter Dichter sich das Innere der ganzen Menschheit ab, und Alles, was Millionen gewesener, seiender, künftiger Menschen, in denselben, weil stets wiederkehrenden, Lagen, empfunden haben und empfinden werden, findet darin seinen entsprechenden Ausdruck. Weil jene Lagen, durch die beständige Wiederkehr, eben wie die Menschen selbst, als bleibende dastehen und stets dieselben Empfindungen hervorrufen, bleiben die lyrischen Produkte ächter Dichter Jahrtausende hindurch richtig, wirksam und frisch. Ist doch überhaupt der Dichter der allgemeine Mensch; Alles, was irgend eines Menschen Herz bewegt hat, und was die menschliche Natur, in irgend einer Lage, aus sich hervortreibt, was irgendwo in einer Menschenbrust wohnt und brütet, — ist sein Thema und sein Stoff; wie daneben auch die ganze übrige Natur. Daher kann der Dichter so gut die Wollust, wie die Mystik besingen, Anakreon oder Angelus Silesius sein, Tragödien oder Komödien schreiben, die erhabene oder die gemeine Gesinnung darstellen, — nach Laune und Beruf. Demnach darf Niemand dem Dichter vorschreiben, daß er edel und erhaben, moralisch, fromm, christlich, oder Dies oder Das sein soll, noch weniger ihm vorwerfen, daß er Dies und nicht Jenes sei. Er ist der Spiegel der Menschheit, und bringt ihr, was sie fühlt und treibt, zum Bewußtsein.

Betrachten wir nun das Wesen des eigentlichen Liedes näher und nehmen dabei treffliche und zugleich reine Muster zu Beispielen, nicht solche, die sich schon einer andern Gattung, etwa der Romanze, der Elegie, der Hymne, dem Epigramm u. s. w. irgendwo nähern, so werden wir finden, daß das eigenthümliche Wesen des Liedes im engsten Sinne folgendes ist. — Es ist das Subjekt des Willens, d. h. das eigene Wollen, was das Bewußtsein des Singenden füllt, oft als ein entbundenes, befriedigtes Wollen (Freude), wohl noch öfter aber als ein gehemmtes (Trauer), immer als Affekt, Leidenschaft, bewegter Gemüthszustand. Neben diesem jedoch und zugleich damit wird durch den Anblick der umgebenden Natur der Singende sich seiner bewußt als Subjekts des reinen, willenlosen Erkennens, dessen unerschütterliche, selige Ruhe nunmehr in Kontrast tritt mit dem Drange des immer beschränkten, immer noch dürftigen Wollens; die Empfindung dieses Kontrastes, dieses Wechselspieles ist eigentlich was

sich im Ganzen des Liedes ausspricht und was überhaupt den lyrischen Zustand ausmacht. In diesem tritt gleichsam das reine Erkennen zu uns heran, um uns vom Wollen und seinem Drange zu erlösen, wir folgen; doch nur auf Augenblicke, immer von Neuem entreißt das Wollen, die Erinnerung an unsere persönliche Zwecke, uns der ruhigen Beschauung; aber auch immer wieder entlockt uns dem Wollen die nächste schöne Umgebung, in welcher sich die reine willenslose Erkenntniß uns darbietet. Darum geht im Liede und der lyrischen Stimmung das Wollen (das persönliche Interesse der Zwecke) und das reine Anschauen der sich darbietenden Umgebung wundersam gemischt durch einander; es werden Beziehungen zwischen beiden gesucht und imaginirt; die subjektive Stimmung, die Affektion des Willens, theilt der angeschauten Umgebung und diese wiederum jener ihre Farbe im Reflex mit; von diesem ganzen so gemischten und getheilten Gemüthszustande ist das ächte Lied der Abdruck. — Um sich diese abstrakte Zergliederung eines von aller Abstraktion sehr fernen Zustandes an Beispielen faßlich zu machen, kann man jedes der unsterblichen Lieder Goethe's zur Hand nehmen; als besonders deutlich zu diesem Zweck will ich nur einige empfehlen: „Schäfers Klagelied", „Willkommen und Abschied", „An den Mond", „Auf dem See", „Herbstgefühl", auch sind ferner die eigentlichen Lieder aus dem „Wunderhorn" vortreffliche Beispiele, ganz besonders jenes, welches anhebt: „O Bremen, ich muß dich nun lassen." — Als eine komische, richtig treffende Parodie des lyrischen Charakters ist mir ein Lied von Voß merkwürdig, in welchem er die Empfindung eines betrunkenen, vom Thurm herabfallenden Bleideckers schildert, der im Vorbeifallen die seinem Zustande sehr fremde, also der willensfreien Erkenntniß angehörige Bemerkung macht, daß die Thurmuhr eben halb zwölf weist. — Wer die dargelegte Ansicht des lyrischen Zustandes mit mir theilt, wird auch zugeben, daß derselbe eigentlich die anschauliche und poetische Erkenntniß jenes in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde aufgestellten, auch in dieser Schrift schon erwähnten Satzes sei, daß die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem des Wollens, das Wunder, *κατ' εξοχην* genannt werden kann, so daß die poetische Wirkung des Liedes zuletzt eigentlich auf der Wahrheit jenes Satzes beruht. — Im Verlaufe des Lebens treten jene beiden Subjekte, oder populär zu reden, Kopf und Herz, immer mehr aus einander, immer mehr sondert man seine subjektive Empfindung von seiner objektiven Erkenntniß. Im Kinde sind Beide noch ganz verschmolzen; es weiß sich von seiner Umgebung kaum zu unterscheiden, es verschwimmt mit

ihr. Im Jüngling wirkt alle Wahrnehmung zunächst Empfindung und Stimmung, ja vermischt sich mit dieser; wie dies Byron sehr schön ausdrückt:

> I live not in myself, but I become
> Portion of that around me; and to me
> High mountains are a feeling.*)

Eben daher haftet der Jüngling so sehr an der anschaulichen Außenseite der Dinge; eben daher taugt er nur zur lyrischen Poesie, und erst der Mann zur dramatischen. Den Greis kann man sich höchstens noch als Epiker denken, wie Ossian, Homer; denn Erzählen gehört zum Charakter des Greises.

In den mehr objektiven Dichtungsarten, besonders dem Roman, Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menschheit, besonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Darstellung bedeutender Charaktere und durch Erfindung bedeutsamer Situationen, an denen sie sich entfalten. Denn wie dem Chemiker nicht nur obliegt, die einfachan Stoffe und ihre Hauptverbindungen rein und ächt darzustellen, sondern auch, sie dem Einfluß solcher Reagenzien auszusetzen, an welchen ihre Eigenthümlichkeiten deutlich und auffallend sichtbar werden; ebenso liegt dem Dichter ob, nicht nur bedeutsame Charaktere wahr und treu, wie die Natur selbst, uns vorzuführen, sondern er muß, damit sie uns kenntlich werden, sie in solche Situationen bringen, in welchen ihre Eigenthümlichkeiten sich gänzlich entfalten und sie sich deutlich, in scharfen Umrissen darstellen, welche daher bedeutsame Situationen heißen. Im wirklichen Leben und in der Geschichte führt der Zufall nur selten Situationen von dieser Eigenschaft herbei, und sie stehen jetzt einzeln, verloren und verdeckt durch die Menge des Unbedeutsamen. Die durchgängige Bedeutsamkeit der Situationen soll den Roman, das Epos, das Drama vom wirklichen Leben unterscheiden, ebenso sehr, als die Zusammenstellung und Wahl bedeutsamer Charaktere; bei beiden ist aber die strengste Wahrheit unerläßliche Bedingung ihrer Wirkung, und Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerspruch derselben gegen sich selbst, oder gegen das Wesen der Menschheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit, oder ihr nahe kommende Unwahrscheinlichkeit in den Begebenheiten, sei es auch nur in Nebenumständen,

*) Nicht in mir selbst leb' ich allein; ich werde
Ein Theil von dem, was mich umgiebt, und mir
Sind hohe Berge ein Gefühl.

beleidigen in der Poesie ebenso sehr, wie verzeichnete Figuren, oder falsche Perspektive, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei, denn wir verlangen, dort wie hier, den treuen Spiegel des Lebens, der Menschheit, der Welt, nur verdeutlicht durch die Darstellung und bedeutsam gemacht durch die Zusammenstellung. Da der Zweck aller Künste nur einer ist, Darstellung der Ideen, und ihr wesentlicher Unterschied nur darin liegt, welche Stufe der Objektivation des Willens die darzustellende Idee ist, wonach sich wieder das Material der Darstellung bestimmt, so lassen sich auch die von einander entferntesten Künste durch Vergleichung an einander erläutern. So z. B. um die Ideen, welche sich im Wasser aussprechen, vollständig aufzufassen, ist es nicht hinreichend, es im ruhigen Teich und im ebenmäßig fließenden Strome zu sehen, sondern jene Ideen entfalten sich ganz erst dann, wenn das Wasser unter allen Umständen und Hindernissen erscheint, die auf dasselbe wirkend, es zur vollen Aeußerung aller seiner Eigenschaften veranlassen. Darum finden wir es schön, wenn es herabstürzt, braust, schäumt, wieder in die Höhe springt, oder wenn es fallend zerstäubt, oder endlich, künstlich gezwungen, als Strahl emporstrebt; so unter verschiedenen Umständen sich verschieden bezeigend, behauptet es aber immer getreulich seinen Charakter; es ist ihm eben so natürlich aufwärts zu spritzen, als spiegelnd zu ruhen; es ist zum Einem wie zum Andern gleich bereit, sobald die Umstände eintreten. Was nun der Wasserkünstler an der flüssigen Materie leistet, das leistet der Architekt an der starren, und eben dieses der epische oder dramatische Dichter an der Idee der Menschheit. Entfaltung und Verdeutlichung der im Objekt jeder Kunst sich aussprechenden Idee, des auf jeder Stufe sich objektivirenden Willens, ist der gemeinsame Zweck aller Künste. Das Leben des Menschen, wie es in der Wirklichkeit sich meistens zeigt, gleicht dem Wasser, wie es sich meistens zeigt, in Teich und Fluß; aber im Epos, Roman und Trauerspiel werden ausgewählte Charaktere in solche Umstände versetzt, an welchen sich alle ihre Eigenthümlichkeiten entfalten, die Tiefen des menschlichen Gemüths sich aufschließen und in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen sichtbar werden. So objektivirt die Dichtkunst die Idee des Menschen, welcher es eigenthümlich ist, sich in höchst individuellen Charakteren darzustellen.

Als der Gipfel der Dichtkunst, sowohl in Hinsicht auf die Größe der Wirkung, als auf die Schwierigkeit der Leistung ist das Trauerspiel anzusehen und ist dafür anerkannt. Es ist für das Ganze unserer gesammten Betrachtung sehr bedeutsam und wohl zu

beachten, daß der Zweck dieser höchsten poetischen Leistung die Darstellung der schrecklichsten Seite des Lebens ist, daß der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen uns hier vorgeführt werden; denn hierin liegt ein bedeutsamer Wink über die Beschaffenheit der Welt und des Daseins. Es ist der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objektität, am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menschheit wird er sichtbar, welches nun herbeigeführt wird, theils durch Zufall und Irrthum, die als Beherrscher der Welt, und durch ihre bis zum Schein der Absichtlichkeit gehende Tücke als Schicksal personifizirt, auftreten; theils geht er aus der Menschheit selbst hervor, durch die sich kreuzenden Willensbestrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der Meisten. Ein und derselbe Wille ist es, der in ihnen allen lebt und erscheint, dessen Erscheinungen aber sich selbst bekämpfen und sich selbst zerfleischen. In diesem Individuum tritt er gewaltig, in jenem schwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Besinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntniß, bis endlich, im Einzelnen, diese Erkenntniß, geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Form der Erscheinung, das principium individuationis, von ihr durchschaut wird, der auf diesem beruhende Egoismus eben damit erstirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen Motive ihre Macht verlieren, und statt ihrer die vollkommene Erkenntniß des Wesens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben, nicht bloß des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst. So sehen wir im Trauerspiel zuletzt die Edelsten, nach langem Kampf und Leiden, den Zwecken, die sie bis dahin so heftig verfolgten, und allen den Genüssen des Lebens auf immer entsagen, oder es selbst willig und freudig aufgeben; so den standhaften Prinzen des Calderon, so das Gretchen im „Faust", so den Hamlet, dem sein Horatio willig folgen möchte, welchen aber jener bleiben und noch eine Weile in dieser rauhen Welt mit Schmerzen athmen heißt, um Hamlets Schicksal aufzuklären und dessen Andenken zu reinigen; — so auch die Jungfrau von Orleans, die Braut von Messina, sie alle sterben durch Leiden geläutert, d. h. nachdem der Wille zu leben zuvor in ihnen erstorben ist; im „Mohammed" von Voltaire spricht sich Dieses sogar wörtlich aus in den Schlußworten, welche die sterbende Palmira den Mohammed zuruft: „Die Welt ist

für Tyrannen: Lebe Du!“ — Hingegen beruht die Forderung der sogenannten poetischen Gerechtigkeit auf gänzlichem Verkennen des Wesens des Trauerspiels, ja selbst des Wesens der Welt. Mit Dreistigkeit tritt sie in ihrer ganzen Plattheit auf in den Kritiken, welche Dr. Samuel Johnson zu den einzelnen Stücken Shakespeares geliefert hat, indem er recht naiv über die durchgängige Vernachlässigung derselben klagt, welche allerdings vorhanden ist, denn was haben die Ophelien, die Desdemonen, die Kordelien verschuldet? — Aber nur die platte, optimistische, protestantisch-rationalistische, oder eigentlich jüdische Weltansicht wird die Forderung der poetischen Gerechtigkeit machen und an deren Befriedigung ihre eigene finden. Der wahre Sinn des Trauerspiels ist die tiefere Einsicht, daß was der Held abbüßt nicht seine Partikularsünden sind, sondern die Erbsünde, d. h. die Schuld des Daseins selbst:

Pues del delito mayor
Del hombre es haber nacido
(Da die größte Schuld des Menschen
Ist, daß er geboren ward),

wie Calderon es geradezu ausspricht.

Die Behandlungsart des Trauerspiels näher betreffend, will ich mir nur eine Bemerkung erlauben. Darstellung eines großen Unglücks ist dem Trauerspiel allein wesentlich. Die vielen verschiedenen Wege aber, auf welchen es vom Dichter herbeigeführt wird, lassen sich unter drei Artbegriffe bringen. Es kann nämlich geschehen durch außerordentliche, an die äußersten Gränzen der Möglichkeit streifende Bosheit eines Charakters, welcher der Urheber des Unglücks wird; Beispiele dieser Art sind: Richard III., Jago im „Othello“, Shylok im „Kaufmann von Venedig“, Franz Moor, Phädra des Euripides, Kreon in der „Antigone“, u. dgl. m. Es kann ferner geschehen durch blindes Schicksal, d. i. Zufall und Irrthum; von dieser Art ist ein wahres Muster der König Oedipus des Sophokles, auch die Trachinerinnen, und überhaupt gehören die meisten Tragödien der Alten hieher; unter den Neuern sind Beispiele: „Romeo und Julie“, „Tankred“ von Voltaire, „Die Braut von Messina“. Das Unglück kann aber endlich auch herbeigeführt werden durch die bloße Stellung der Personen gegen einander, durch die Verhältnisse, so daß es weder eines ungeheuren Irrthums, oder eines unerhörten Zufalls, noch auch eines die Gränzen der Menschheit im Bösen erreichenden Charakters bedarf; sondern Charaktere wie sie in moralischer Hinsicht gewöhnlich sind,

unter Umständen, wie sie häufig eintreten, sind so gegen einander gestellt, daß ihre Lage sie zwingt, sich gegenseitig, wissend und sehend, das größte Unheil zu bereiten, ohne daß dabei das Unrecht auf irgend einer Seite ganz allein sei. Diese letztere Art scheint mir den beiden anderen weit vorzuziehen, denn sie zeigt uns das größte Unglück nicht als eine Ausnahme, nicht als etwas durch seltene Umstände, oder monstrose Charaktere Herbeigeführtes, sondern als etwas aus dem Thun und den Charakteren der Menschen leicht und von selbst, fast als wesentlich Hervorgehendes, und führt es eben dadurch furchtbar nahe an uns heran. Und wenn wir in den beiden anderen Arten das ungeheure Schicksal und die entsetzliche Bosheit als schreckliche, aber nur aus großer Ferne von uns drohende Mächte erblicken, denen wir selbst wohl entgehen dürften, ohne zur Entsagung zu flüchten, so zeigt uns die letzte Gattung jene Glück und Leben zerstörenden Mächte von der Art, daß auch zu uns ihnen der Weg jeden Augenblick offen steht, und das größte Leiden herbeiführt durch Verflechtungen, deren Wesentliches auch unser Schicksal annehmen könnte, und durch Handlungen, die auch wir vielleicht zu begehen fähig wären und also nicht über Unrecht klagen dürften; dann fühlen wir schaudernd uns schon mitten in der Hölle. Die Ausführung in dieser letztern Art hat aber auch die größte Schwierigkeit, da man darin mit dem geringsten Aufwand von Mitteln und Bewegungsursachen, bloß durch ihre Stellung und Vertheilung die größte Wirkung hervorzubringen hat, daher ist selbst in vielen der besten Trauerspiele diese Schwierigkeit umgangen. Als ein vollkommenes Muster dieser Art ist jedoch ein Stück anzuführen, welches von mehreren andern desselben großen Meisters in anderer Hinsicht weit übertroffen wird: es ist „Clavigo". „Hamlet" gehört gewissermaaßen hierher, wenn man nämlich bloß auf sein Verhältniß zum Laërtes und zur Ophelia sieht; auch hat „Wallenstein" diesen Vorzug; „Faust" ist ganz dieser Art, wenn man bloß die Begebenheit mit dem Gretchen und ihrem Bruder, als die Haupthandlung, betrachtet; ebenfalls der „Cid" des Corneille, nur daß diesem der tragische Ausgang fehlt, wie ihn hingegen das analoge Verhältniß des Max zur Thekla hat.*)

*) Wir wollen hier noch auf die vor einigen Jahren erschienene, höchst beachtenswerthe Monographie von August Siebenlist „Schopenhauers Philosophie der Tragödie" (Preßburg 1880) hinweisen, in welcher die ästhetischen Principien Schopenhauers über das Drama im Allgemeinen, und über das Tragische im Besonderen an der Hand seiner Werke entwickelt werden. Siebenlist ist ein Anhänger der pessimistischen Ethik unseres Philosophen und

§ 52.

Nachdem wir nun im Bisherigen alle schönen Künste, in derjenigen Allgemeinheit, die unserm Standpunkt angemessen ist, betrachtet haben, anfangend von der schönen Baukunst, deren Zweck als solcher die Verdeutlichung der Objektivation des Willens auf der niedrigsten Stufe seiner Sichtbarkeit ist, wo er sich als dumpfes, erkenntnißloses, gesetzmäßiges Streben der Masse zeigt und doch schon Selbstentzweiung und Kampf offenbart, nämlich zwischen Schwere und Starrheit — und unsere Betrachtung beschließend mit dem Trauerspiel, welches, auf der höchsten Stufe der Objektivation des Willens, eben jenen seinen Zwiespalt mit sich selbst, in furchtbarer Größe und Deutlichkeit uns vor die Augen bringt, — so finden wir, daß dennoch eine schöne Kunst von unserer Betrachtung ausgeschlossen geblieben ist und bleiben mußte, da im systematischen Zusammenhang unserer Darstellung gar keine Stelle für sie passend war: es ist die Musik. Sie steht ganz abgesondert von allen andern. Wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Wesen in der Welt, dennoch ist sie eine große und überaus herrliche Kunst, wirkt so mächtig auf das Innerste des Menschen, wird dort so ganz und so tief von ihm verstanden, als eine ganz allgemeine Sprache, deren Deutlichkeit sogar die der anschaulichen Welt selbst übertrifft, — daß wir gewiß mehr in ihr zu suchen haben, als ein exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi, wofür sich Leibniz aussprach und dennoch ganz Recht hatte, sofern er nur ihre unmittelbare und äußere Bedeutung, ihre Schaale, betrachtete. Wäre sie jedoch nichts weiter, so müßte die Befriedigung, welche sie gewährt, der ähnlich sein, die wir beim richtigen Aufgehen eines Rechnungsexempels empfinden, und könnte nicht jene innige Freude sein, mit der wir das tiefste Innere unseres

---

so ist auch sein Buch mehr apologetisch als kritisch gehalten. Nichtsdestoweniger ist die Arbeit historisch nicht ohne Werth, weil, um zur pessimistischen Auffassung des Tragischen bei Schopenhauer Parallelstellen aus andern Aesthetikern zu finden, die gesammte ästhetische Litteratur seit Plato und Aristoteles durchsucht wird und so eine recht werthvolle Blumenlese von Aussprüchen über das Wesen und die Natur des Tragischen entstanden ist. — In dieser Absicht weist denn auch der Verfasser darauf hin, wie der Begriff der Tragödie zu allen Zeiten so recht der künstlerische Ausdruck jener Welttragödie gewesen ist, wie sie zwar von den frühern Dichtern geahnt und von den Denkern mehr oder minder erfaßt worden, in neuerer Zeit aber erst in der Willensmetaphysik Schopenhauers überzeugend gelehrt worden sei. A. d. H.

Wesens zur Sprache gebracht sehen. Auf unserm Standpunkte daher, wo die ästhetische Wirkung unser Augenmerk ist, müssen wir ihr eine viel ernstere und tiefere, sich auf das innerste Wesen der Welt und unseres Selbst beziehende Bedeutung zuerkennen, in Hinsicht auf welche die Zahlenverhältnisse, in die sie sich auflösen läßt, sich nicht als das Bezeichnete, sondern selbst erst als das Zeichen verhalten. Daß sie zur Welt, in irgend einem Sinne, sich wie die Darstellung zum Dargestellten, wie Nachbild zum Vorbilde verhalten muß, können wir aus der Analogie mit den übrigen Künsten schließen, denen allen dieser Charakter eigen ist, und mit deren Wirkung auf uns die ihrige im Ganzen gleichartig, nur stärker, schneller, nothwendiger, unfehlbarer ist. Auch muß jene ihre nachbildliche Beziehung zur Welt eine sehr innige, unendlich wahre und richtig treffende sein, weil sie von Jedem augenblicklich verstanden wird und eine gewisse Unfehlbarkeit dadurch zu erkennen giebt, daß ihre Form sich auf ganz bestimmte, in Zahlen auszudrückende Regeln zurückführen läßt, von denen sie gar nicht abweichen kann, ohne gänzlich aufzuhören Musik zu sein. — Dennoch liegt der Vergleichungspunkt zwischen der Musik und der Welt, die Hinsicht, in welcher jene zu dieser im Verhältniß der Nachahmung oder Wiederholung steht, sehr tief verborgen. Man hat die Musik zu allen Zeiten geübt, ohne hierüber sich Rechenschaft geben zu können, zufrieden, sie unmittelbar zu verstehen, thut man Verzicht auf ein abstraktes Begreifen dieses unmittelbaren Verstehens selbst.

Indem ich meinen Geist dem Eindruck der Tonkunst, in ihren mannigfaltigen Formen, gänzlich hingab, und dann wieder zur Reflexion und zu dem in gegenwärtiger Schrift dargelegten Gange meiner Gedanken zurückkehrte, ward mir ein Aufschluß über ihr inneres Wesen und über die Art ihres, der Analogie nach nothwendig vorauszusetzenden, nachbildlichen Verhältnisses zur Welt, welcher mir selbst zwar völlig genügend und für mein Forschen befriedigend ist, auch wohl demjenigen, der mir bisher gefolgt wäre und meiner Ansicht der Welt beigestimmt hätte, ebenso einleuchtend sein wird; welchen Aufschluß jedoch zu beweisen, ich als wesentlich unmöglich erkenne, da er ein Verhältniß der Musik, als einer Vorstellung, zu Dem, was wesentlich nie Vorstellung sein kann, annimmt und festsetzt, und die Musik als Nachbild eines Vorbildes, welches selbst nie unmittelbar vorgestellt werden kann, angesehen haben will. Ich kann deshalb nichts weiter thun, als hier am Schlusse dieses der Betrachtung der Künste hauptsächlich gewidmeten dritten Buches, jenen mir genügenden Aufschluß über die wunderbare Kunst der Töne vortragen,

und muß die Beistimmung, oder die Verneinung meiner Ansicht der Wirkung anheimstellen, welche auf jeden Leser theils die Musik, theils der ganze und von mir in dieser Schrift mitgetheilte Gedanke hat. Ueberdies halte ich es, um der hier zu gebenden Darstellung der Bedeutung der Musik mit ächter Ueberzeugung seinen Beifall geben zu können, für nothwendig, daß man oft mit anhaltender Reflexion auf dieselbe der Musik zuhöre, und hiezu wieder ist erforderlich, daß man mit dem ganzen von mir dargestellten Gedanken schon sehr vertraut sei.

Die adäquate Objektivation des Willens sind die (Platonischen) Ideen; die Erkenntniß dieser durch Darstellung einzelner Dinge (denn solche sind die Kunstwerke selbst doch immer) anzuregen (welches nur unter einer diesem entsprechenden Veränderung im erkennenden Subjekt möglich ist), ist der Zweck aller andern Künste. Sie alle objektiviren also den Willen nur mittelbar, nämlich mittelst der Ideen, und da unsere Welt nichts anderes ist, als die Erscheinung der Ideen in der Vielheit, mittelst Eingang in das principium individuationis (die Form der dem Individuum als solchem möglichen Erkenntniß), so ist die Musik, da sie die Ideen übergeht, auch von der erscheinenden Welt ganz unabhängig, ignorirt sie schlechthin, könnte gewissermaaßen, auch wenn die Welt gar nicht wäre, doch bestehen, was von den anderen Künsten sich nicht sagen läßt. Die Musik ist nämlich eine so unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Musik ist also keineswegs, gleich den anderen Künsten, das Abbild der Ideen, sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideen sind, deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der anderen Künste, denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen. Da es inzwischen derselbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideen, als in der Musik, nur in jedem von beiden auf ganz verschiedene Weise, objektivirt, so muß, zwar durchaus keine unmittelbare Aehnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie sein zwischen der Musik und zwischen den Ideen, deren Erscheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die sichtbare Welt ist. Die Nachweisung dieser Analogie wird als Erläuterung das Verständniß dieser durch die Dunkelheit des Gegenstandes schwierigen Erklärung erleichtern.

Ich erkenne in den tiefsten Tönen der Harmonie, im Grundbaß, die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens wieder, die un-

organische Natur, die Masse des Planeten. Alle die hohen Töne, leicht beweglich und schneller verklingend, sind bekanntlich anzusehen als entstanden durch die Nebenschwingungen des tiefen Grundtones, bei dessen Anklang sie immer zugleich leise miterklingen, und es ist Gesetz der Harmonie, daß auf eine Baßnote nur diejenigen hohen Töne treffen dürfen, die wirklich schon von selbst mit ihr zugleich ertönen (ihre sons harmoniques) durch die Nebenschwingungen. Dieses ist nun dem analog, daß die gesammten Körper und Organisationen der Natur angesehen werden müssen als entstanden durch die stufenweise Entwickelung aus der Masse des Planeten; diese ist, wie ihr Träger, so ihre Quelle, und dasselbe Verhältniß haben die höhern Töne zum Grundbaß. — Die Tiefe hat eine Gränze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar ist; dies entspricht dem, daß keine Materie ohne Form und Qualität wahrnehmbar ist, d. h. ohne Aeußerung einer nicht weiter erklärbaren Kraft, in der eben sich eine Idee ausspricht, und allgemeiner, daß keine Materie ganz willenlos sein kann, also wie vom Ton als solchem ein gewisser Grad der Höhe unzertrennlich ist, so von der Materie ein gewisser Grad der Willensäußerung. — Der Grundbaß ist uns also in der Harmonie, was in der Welt die unorganische Natur, die roheste Masse, auf der Alles ruht und aus der sich Alles erhebt und entwickelt. — Nun ferner in den gesammten die Harmonie hervorbringenden Ripienstimmen, zwischen dem Basse und der leitenden, die Melodie singenden Stimme, erkenne ich die gesammte Stufenfolge der Ideen wieder, in denen der Wille sich objektivirt. Die dem Baß näher stehenden sind die niedrigeren jener Stufen, die noch unorganischen, aber schon mehrfach sich äußernden Körper, die höher liegenden repräsentiren mir die Pflanzen- und die Thierwelt. — Die bestimmten Intervalle der Tonleiter sind parallel den bestimmten Stufen der Objektivation des Willens, den bestimmten Species in der Natur. Das Abweichen von der arithmetischen Richtigkeit der Intervalle, durch irgend eine Temperatur, oder herbeigeführt durch die gewählte Tonart, ist analog dem Abweichen des Individuums vom Typus der Species; ja die unreinen Mißtöne, die kein bestimmtes Intervall geben, lassen sich den monstrosen Mißgeburten zwischen zwei Thierspecies, oder zwischen Mensch und Thier, vergleichen. — Allen diesen Baß- und Ripienstimmen, welche die Harmonie ausmachen, fehlt nun aber jener Zusammenhang in der Fortschreitung, den allein die obere, die Melodie singende Stimme hat, welche auch allein sich schnell und leicht in Modulationen und Läufen bewegt, während jene alle nur eine langsamere Bewegung,

ohne einen in jeder für sich bestehenden Zusammenhang, haben. Am schwerfälligsten bewegt sich der tiefe Baß, der Repräsentant der rohesten Masse, sein Steigen und Fallen geschieht nur in großen Stufen, in Terzen, Quarten, Quinten, nie um einen Ton, er wäre denn ein, durch doppelten Kontrapunkt, versetzter Baß. Diese langsame Bewegung ist ihm auch physisch wesentlich, ein schneller Lauf oder Triller in die Tiefe läßt sich nicht einmal imaginiren. Schneller, jedoch noch ohne melodischen Zusammenhang und sinnvolle Fortschreitung, bewegen sich die höhern Ripienstimmen, welche der Thierwelt parallel laufen. Der unzusammenhängende Gang und die gesetzmäßige Bestimmung aller Ripienstimmen ist dem analog, daß in der ganzen unvernünftigen Welt, vom Krystall bis zum vollkommensten Thier, kein Wesen ein eigentlich zusammenhängendes Bewußtsein hat, welches sein Leben zu einem sinnvollen Ganzen machte, auch keines eine Succession geistiger Entwickelungen erfährt, keines durch Bildung sich vervollkommnet, sondern Alles gleichmäßig zu jeder Zeit dasteht, wie es seiner Art nach ist, durch festes Gesetz bestimmt. — Endlich in der Melodie, in der hohen, singenden, das Ganze leitenden und mit ungebundener Willkür in ununterbrochenem, bedeutungsvollem Zusammenhange eines Gedankens vom Anfang bis zum Ende fortschreitenden, ein Ganzes darstellenden Hauptstimme, erkenne ich die höchste Stufe der Objektivation des Willens wieder, das besonnene Leben und Streben des Menschen. Wie er allein, weil er vernunftbegabt ist, stets vor- und rückwärt sieht, auf den Weg seiner Wirklichkeit und der unzähligen Möglichkeiten, und so einen besonnenen und dadurch als Ganzes zusammenhängenden Lebenslauf vollbringt, — dem also entsprechend, hat die Melodie allein bedeutungsvollen, absichtsvollen Zusammenhang vom Anfang bis zum Ende. Sie erzählt folglich die Geschichte des von der Besonnenheit beleuchteten Willens, dessen Abdruck in der Wirklichkeit die Reihe seiner Thaten ist; aber sie sagt mehr, sie erzählt seine geheimste Geschichte, malt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles Das, was die Vernunft unter den weiten und negativen Begriff Gefühl zusammengefaßt und nicht weiter in ihre Abstraktionen aufnehmen kann. Daher auch hat es immer geheißen, die Musik sei die Sprache des Gefühls und der Leidenschaft, so wie Worte die Sprache der Vernunft; schon Platon erklärt sie als *ἡ των μελων κινησις μεμιμημενη, εν τοις παθημασι ὁταν ψυχη γινηται* (melodiarum motus, animi affectus imitans), De leg. VII, und auch Aristoteles sagt, *δια τι οἱ ρυθμοι και τα μελη,*

φωνη ουσα, ηϑεσιν εοικε, (cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?), Probl. c. 19.

Wie nun das Wesen des Menschen darin besteht, daß sein Wille strebt, befriedigt wird und von Neuem strebt, und so immerfort, ja, sein Glück und Wohlsein nur dieses ist, daß jener Uebergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch rasch vorwärts geht, da das Ausbleiben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunsches leeres Sehnen, languor, Langeweile ist, so ist, Dem entsprechend, das Wesen der Melodie ein stetes Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tausend Wegen, nicht nur zu den harmonischen Stufen, zur Terz und Dominante, sondern zu jedem Ton, zur dissonanten Septime und zu den übermäßigen Stufen, aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton; auf allen jenen Wegen drückt die Melodie das vielgestaltete Streben des Willens aus, aber immer auch, durch das endliche Wiederfinden einer harmonischen Stufe, und noch mehr des Grundtones, die Befriedigung. Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefsten Geheimnisse des menschlichen Wollens und Empfindens in ihr, ist das Werk des Genius, dessen Wirken hier augenscheinlicher, als irgendwo, fern von aller Reflexion und bewußter Absichtlichkeit liegt und eine Inspiration heißen könnte. Der Begriff ist hier, wie überall in der Kunst, unfruchtbar; der Komponist offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht die tiefste Weisheit aus, in einer Sprache, die seine Vernunft nicht versteht, wie eine magnetische Somnambule Aufschlüsse giebt über Dinge, von denen sie wachend keinen Begriff hat. Daher ist in einem Komponisten, mehr als in irgend einem andern Künstler, der Mensch vom Künstler ganz getrennt und unterschieden. Sogar bei der Erklärung dieser wunderbaren Kunst zeigt der Begriff seine Dürftigkeit und seine Schranken; ich will indessen unsere Analogie durchzuführen suchen. — Wie nun schneller Uebergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch, Glück und Wohlsein ist, so sind rasche Melodien, ohne große Abirrungen, fröhlich, langsame, auf schmerzliche Dissonanzen gerathende und erst durch viele Takte sich wieder zum Grundton zurückwindende sind, als analog der verzögerten, erschwerten Befriedigung, traurig. Die Verzögerung der neuen Willensregung, der languor, würde keinen andern Ausdruck haben können, als den angehaltenen Grundton, dessen Wirkung bald unerträglich wäre; diesem nähern sich schon sehr monotone, nichtssagende Melodien. Die kurzen, faßlichen Sätze rascher Tanzmusik scheinen nur vom leicht zu erreichenden, gemeinen Glück zu reden, dagegen das Allegro maestoso, in großen Sätzen, langen Gängen,

weiten Abirrungen, ein größeres, edleres Streben, nach einem fernen Ziel, und dessen endliche Erreichung bezeichnet. Das Adagio spricht vom Leiden eines großen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verschmäht. Aber wie wundervoll ist die Wirkung von Moll und Dur! Wie erstaunlich, daß der Wechsel eines halben Tones, der Eintritt der kleinen Terz, statt der großen, uns sogleich und unausbleiblich ein banges, peinliches Gefühl aufdringt, von welchem uns das Dur wieder ebenso augenblicklich erlöst. Das Adagio erlangt im Moll den Ausdruck des höchsten Schmerzes, wird zur erschütterndsten Wehklage. Tanzmusik in Moll scheint das Verfehlen des kleinlichen Glückes, das man lieber verschmähen sollte, zu bezeichnen, scheint vom Erreichen eines niedrigen Zweckes unter Mühseligkeiten und Plackereien zu reden. — Die Unerschöpflichkeit möglicher Melodien entspricht der Unerschöpflichkeit der Natur an Verschiedenheit der Individuen, Physiognomien und Lebensläufen. Der Uebergang aus einer Tonart in eine ganz andere, da er den Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen ganz aufhebt, gleicht dem Tod, sofern in ihm das Individuum endet, aber der Wille, der in diesem erschien, nach wie vor lebt, in andern Individuen erscheinend, deren Bewußtsein jedoch mit dem des erstern keinen Zusammenhang hat.

Man darf jedoch bei der Nachweisung aller dieser vorgeführten Analogien nie vergessen, daß die Musik zu ihnen kein direktes, sondern nur ein mittelbares Verhältniß hat, da sie nie die Erscheinung, sondern allein das innere Wesen, das An-sich aller Erscheinung, den Willen selbst, ausspricht. Sie drückt daher nicht diese oder jene einzelne und bestimmte Freude, diese oder jene Betrübniß, oder Schmerz, oder Entsetzen, oder Gemüthsruhe aus, sondern *die* Freude, *die* Betrübniß, *den* Schmerz, *das* Entsetzen, *den* Jubel, *die* Lustigkeit, *die* Gemüthsruhe *selbst*, gewissermaaßen in abstracto, das Wesentliche derselben, ohne alles Beiwerk, also auch ohne die Motive dazu. Dennoch verstehen wir sie, in dieser abgezogenen Quintessenz, vollkommen. Hieraus entspringt es, daß unsere Phantasie so leicht durch sie erregt wird und nun versucht, jene ganz unmittelbar zu uns redende, unsichtbare und doch so lebhaft bewegte Geisterwelt zu gestalten und sie mit Fleisch und Bein zu bekleiden, also dieselbe in einem analogen Beispiel zu verkörpern. Dies ist der Ursprung des Gesanges mit Worten und endlich der Oper, — deren Text eben deshalb diese untergeordnete Stellung nie verlassen sollte, um sich zur Hauptsache und die Musik zum bloßen Mittel ihres Ausdrucks zu machen, als welches ein großer Mißgriff und eine arge Verkehrtheit ist. Denn überall drückt die

Musik nur die Quintessenz des Lebens und seiner Vorgänge aus, nie diese selbst, deren Unterschiede daher auf jene nicht allemal einfließen. Gerade diese ihr ausschließlich eigene Allgemeinheit, bei genauester Bestimmtheit, giebt ihr den hohen Werth, welchen sie als Panakeion aller unserer Leiden hat. Wenn also die Musik zu sehr sich den Worten anzuschließen und nach den Begebenheiten zu modeln sucht, so ist sie bemüht, eine Sprache zu reden, welche nicht die ihrige ist. Von diesem Fehler hat Keiner sich so rein gehalten, wie Rossini; daher spricht seine Musik so deutlich und rein ihre eigene Sprache, daß sie der Worte gar nicht bedarf und daher auch mit bloßen Instrumenten ausgeführt ihre volle Wirkung thut.

Diesem allen zufolge können wir die erscheinende Welt oder die Natur, und die Musik als zwei verschiedene Ausdrücke derselben Sache ansehen, welche selbst daher das allein Vermittelnde der Analogie Beider ist, dessen Erkenntniß erfordert wird, um jene Analogie einzusehen. Die Musik ist demnach, wenn als Ausdruck der Welt angesehen, eine im höchsten Grade allgemeine Sprache, die sich sogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr verhält wie diese zu den einzelnen Dingen. Ihre Allgemeinheit ist aber keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abstraktion, sondern ganz anderer Art, und ist verbunden mit durchgängiger, deutlicher Bestimmtheit. Sie gleicht hierin den geometrischen Figuren und den Zahlen, welche als die allgemeinen Formen aller möglichen Objekte der Erfahrung und auf alle a priori anwendbar, doch nicht abstrakt, sondern anschaulich und durchgängig bestimmt sind. Alle möglichen Bestrebungen, Erregungen und Aeußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menschen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff Gefühl wirft, sind durch die unendlich vielen möglichen Melodien auszudrücken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form, ohne den Stoff, immer nur nach dem An=sich, nicht nach der Erscheinung, gleichsam die innerste Seele derselben, ohne Körper. Aus diesem innigen Verhältniß, welches die Musik zum wahren Wesen aller Dinge hat, ist auch Dies zu erklären, daß, wenn zu irgend einer Scene, Handlung, Vorgang, Umgebung, eine passende Musik ertönt, diese uns den geheimsten Sinn derselben aufzuschließen scheint, und als der richtigste und deutlichste Kommentar dazu auftritt; imgleichen, daß es dem, der sich dem Eindruck einer Symphonie hingiebt, ist, als sähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an sich vorüberziehen; dennoch kann er, wenn er sich besinnt, keine Aehnlichkeit angeben zwischen jenem Tonspiel und den Dingen, die ihm vorschwebten. Denn die Musik ist, wie gesagt,

darin von allen anderen Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung, oder richtiger, der adäquaten Objektität des Willens, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt. Man könnte demnach die Welt ebenso wohl verkörperte Musik, als verkörperten Willen nennen; daraus also ist es erklärlich, warum Musik jedes Gemälde, ja, jede Scene des wirklichen Lebens und der Welt, sogleich in erhöhter Bedeutsamkeit hervortreten läßt, freilich um so mehr, je analoger ihre Melodie dem innern Geiste der gegebenen Erscheinung ist. Hierauf beruht es, daß man ein Gedicht als Gesang, oder eine anschauliche Darstellung als Pantomime oder beides als Oper der Musik unterlegen kann. Solche einzelne Bilder des Menschenlebens, der allgemeinen Sprache der Musik untergelegt sind nie mit durchgängiger Nothwendigkeit ihr verbunden oder entsprechend, sondern sie stehen zu ihr nur im Verhältniß eines beliebigen Beispiels zu einem allgemeinen Begriff, sie stellen in der Bestimmtheit der Wirklichkeit Dasjenige dar, was die Musik in der Allgemeinheit bloßer Form aussagt. Denn die Melodien sind gewissermaaßen, gleich den allgemeinen Begriffen, ein Abstraktum der Wirklichkeit. Diese nämlich, also die Welt der einzelnen Dinge, liefert das Anschauliche, das Besondere und Individuelle, den einzelnen Fall, sowohl zur Allgemeinheit der Begriffe, als zur Allgemeinheit der Melodien, welche beide Allgemeinheiten einander aber in gewisser Hinsicht entgegengesetzt sind, indem die Begriffe nur die allererst aus der Anschauung abstrahirten Formen, gleichsam die abgezogene äußere Schale der Dinge enthalten, also ganz eigentlich Abstrakta sind, die Musik hingegen den innersten aller Gestaltung vorhergängigen Kern oder das Herz der Dinge giebt. Dies Verhältniß ließe sich recht gut in der Sprache der Scholastiker ausdrücken, indem man sagte: die Begriffe sind die universalia post rem, die Musik aber giebt die universalia ante rem, und die Wirklichkeit die universalia in re. Dem allgemeinen Sinn der einer Dichtung beigegebenen Melodie könnten noch andere, ebenso beliebig gewählte Beispiele des in ihr ausgedrückten Allgemeinen in gleichem Grade entsprechen, daher paßt dieselbe Komposition zu vielen Strophen, daher auch das Vaudeville. Daß aber überhaupt eine Beziehung zwischen einer Komposition und einer anschaulichen Darstellung möglich ist, beruht, wie gesagt, darauf, daß beide nur ganz verschiedene Ausdrücke desselben innern Wesens der Welt sind. Wenn nun im einzelnen Fall eine solche Beziehung wirklich vorhanden ist, also der Komponist die Willensregungen, welche den Kern einer Begebenheit aus-

machen, in der allgemeinen Sprache der Musik auszusprechen gewußt hat, dann ist die Melodie des Liedes, die Musik der Oper ausdrucksvoll. Die vom Komponisten aufgefundene Analogie zwischen jenen beiden muß aber aus der unmittelbaren Erkenntniß des Wesens der Welt, seiner Vernunft unbewußt, hervorgegangen und darf nicht, mit bewußter Absichtlichkeit, durch Begriffe vermittelte Nachahmung sein, sonst spricht die Musik nicht das innere Wesen, den Willen selbst aus, sondern ahmt nur seine Erscheinung ungenügend nach, wie dies alle eigentlich nachbildende Musik thut, z. B. „Die Jahreszeiten" von Haydn, auch seine Schöpfung in vielen Stellen, wo Erscheinungen der anschaulichen Welt unmittelbar nachgeahmt sind, so auch in allen Bataillenstücken, welches gänzlich zu verwerfen ist.

Das unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, daß sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergiebt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual. Imgleichen ist der ihr wesentliche Ernst, welcher das Lächerliche aus ihrem unmittelbar eigenen Gebiet ganz ausschließt, daraus zu erklären, daß ihr Objekt nicht die Vorstellung ist, in Hinsicht auf welche Täuschung und Lächerlichkeit allein möglich sind, sondern ihr Objekt unmittelbar der Wille ist, und dieser wesentlich das Allerernsteste, als wovon Alles abhängt. — Wie inhaltsreich und bedeutungsvoll ihre Sprache sei, bezeugen sogar die Repetitionszeichen, nebst dem Da capo, als welche bei Werken in der Wortsprache unerträglich wären, bei jener hingegen sehr zweckmäßig und wohlthuend sind; denn um es ganz zu fassen, muß man es zwei Mal hören.

Wenn ich nun in dieser ganzen Darstellung der Musik bemüht gewesen bin, deutlich zu machen, daß sie in einer höchst allgemeinen Sprache das innere Wesen, das An-sich der Welt, welches wir, nach seiner deutlichsten Aeußerung, unter dem Begriff Willen denken, ausspricht, in einem einartigen Stoff, nämlich bloßen Tönen, und mit der größten Bestimmtheit und Wahrheit; wenn ferner, meiner Ansicht und Bestrebung nach, die Philosophie nichts Anderes ist, als eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt, in sehr allgemeinen Begriffen, da nur in solchen eine überall ausreichende und anwendbare Uebersicht jenes ganzen Wesens möglich ist, so wird, wer mir gefolgt und in meine Denkungsart eingegangen ist, es nicht so sehr parador finden, wenn ich sage, daß, gesetzt es gelänge, eine vollkommen richtige, vollständige und in das Einzelne gehende

Erklärung der Musik, also eine ausführliche Wiederholung dessen, was sie ausdrückt, in Begriffen zu geben, diese sofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen, oder einer solchen ganz gleichlautend, also die wahre Philosophie sein würde, und daß wir folglich den oben angeführten Ausspruch Leibnizens, der auf einem niedrigeren Standpunkt ganz richtig ist, im Sinn unserer höheren Ansicht der Musik folgendermaaßen parodiren können: Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi. Denn scire, wissen, heißt überall in abstrakte Begriffe abgesetzt haben. Da nun aber ferner, vermöge der vielfältig bestätigten Wahrheit des Leibnizischen Ausspruches, die Musik, abgesehen von ihrer ästhetischen oder innern Bedeutung, und bloß äußerlich und rein empirisch betrachtet, nichts Anderes ist, als das Mittel, größere Zahlen und zusammengesetztere Zahlenverhältnisse, die wir sonst nur mittelbar, durch Auffassung in Begriffen, erkennen können, unmittelbar und in concreto aufzufassen, so können wir nun durch Vereinigung jener beiden so verschiedenen und doch richtigen Ansichten der Musik, uns einen Begriff von der Möglichkeit einer Zahlenphilosophie machen, dergleichen die des Pythagoras und auch die der Chinesen im Y-king war, und sodann nach diesem Sinn jenen Spruch der Pythagoreer deuten, welchen Sextus Empirikus (adv. Math., L. VII) anführt: τῳ αριθμῳ δε τα παντ’ επεοικεν (numero cuncta assimilantur). Und wenn wir endlich diese Ansicht an unsere obige Deutung der Harmonie und Melodie bringen, so werden wir eine bloße Moralphilosophie ohne Erklärung der Natur, wie sie Sokrates einführen wollte, einer Melodie ohne Harmonie, welche Rousseau ausschließlich wollte, ganz analog finden, und im Gegensatz hiervon wird eine bloße Physik und Metaphysik ohne Ethik einer bloßen Harmonie ohne Melodie entsprechen. — An diese beiläufigen Betrachtungen sei es mir vergönnt, noch einige die Analogie der Musik mit der erscheinenden Welt betreffende Bemerkungen zu knüpfen. Wir fanden im vorigen Buche, daß die höchste Stufe der Objektivation des Willens, der Mensch, nicht allein und abgerissen erscheinen konnte, sondern die unter ihm stehenden Stufen und diese immer wieder die tieferen voraussetzten; ebenso nun ist die Musik, welche, eben wie die Welt, den Willen unmittelbar objektivirt, erst vollkommen in der vollständigen Harmonie. Die hohe leitende Stimme der Melodie bedarf, um ihren ganzen Eindruck zu machen, der Begleitung aller anderen Stimmen, bis zum tiefsten Baß, welcher als der Ursprung aller anzusehen ist, die Melodie greift selbst als integrirender Theil in die Harmonie ein, wie auch diese in jene; und wie nur so, im vollstimmigen

Ganzen, die Musik ausspricht, was sie auszusprechen bezweckt, so findet der eine und außerzeitliche Wille seine vollkommene Objektivation nur in der vollständigen Vereinigung aller der Stufen, welche in unzähligen Graden gesteigerter Deutlichkeit sein Wesen offenbaren. — Sehr merkwürdig ist noch folgende Analogie. Wir haben im vorigen Buche gesehen, daß, ungeachtet des Sichanpassens aller Willenserscheinungen zu einander, in Hinsicht auf die Arten, welches die teleologische Betrachtung veranlaßt, dennoch ein nicht aufzuhebender Widerstreit zwischen jenen Erscheinungen als Individuen bleibt, auf allen Stufen derselben sichtbar ist und die Welt zu einem beständigen Kampfplatz aller jener Erscheinungen des einen und selben Willens macht, dessen innerer Widerspruch mit sich selbst dadurch sichtbar wird. Auch diesem sogar ist etwas Entsprechendes in der Musik. Nämlich ein vollkommen reines harmonisches System der Töne ist nicht nur physisch, sondern sogar schon arithmetisch unmöglich. Die Zahlen selbst, durch welche die Töne sich ausdrücken lassen, haben unauflösbare Irrationalitäten, keine Skala läßt sich auch nur ausrechnen, innerhalb welcher jede Quint sich zum Grundton verhielte wie 2 zu 3, jede große Terz wie 4 zu 5, jede kleine Terz wie 5 zu 6 u. s. w. Denn, sind die Töne zum Grundton richtig, so sind sie es nicht mehr zu einander, indem ja z. B. die Quint die kleine Terz der Terz sein müßte u. s. w., denn die Töne der Skala sind Schauspielern zu vergleichen, welche bald diese, bald jene Rolle zu spielen haben. Daher also läßt eine vollkommen richtige Musik sich nicht einmal denken, geschweige ausführen, und dieserhalb weicht jede mögliche Musik von der vollkommenen Reinheit ab; sie kann bloß die ihr wesentlichen Dissonanzen, durch Vertheilung derselben an alle Töne, d. i. durch Temperatur, verstecken. Man sehe hierüber Chladni's „Akustik", § 30, und dessen „Kurze Uebersicht der Schall- und Klanglehre", S. 12.*)

Ich hätte noch manches hinzuzufügen über die Art, wie Musik percipirt wird, nämlich einzig und allein in und durch die Zeit, mit gänzlicher Ausschließung des Raumes, auch ohne Einfluß der Erkenntniß der Kausalität, also des Verstandes, denn die Töne machen schon als Wirkung und ohne daß wir auf ihre Ursache, wie bei der Anschauung, zurückgingen, den ästhetischen Eindruck. — Ich will indessen diese Betrachtungen nicht noch mehr verlängern, da ich vielleicht schon so in diesem dritten Buche Manchem zu ausführlich gewesen bin, oder

---

*) Vgl. hierzu das später folgende Kapitel 39 aus Bd. III der „W. als W. u. V.": „Zur Metaphysik der Musik." A. d. H.

mich zu sehr auf das Einzelne eingelassen habe. Mein Zweck machte es jedoch nöthig, und man wird es um so weniger mißbilligen, wenn man die selten genugsam erkannte Wichtigkeit und den hohen Werth der Kunst sich vergegenwärtigt, erwägend, daß wenn, nach unserer Ansicht, die gesammte sichtbare Welt nur die Objektivation, der Spiegel des Willens ist, zu seiner Selbsterkenntniß, ja, wie wir bald sehen werden, zur Möglichkeit seiner Erlösung, ihn begleitend, und zugleich, daß die Welt als Vorstellung, wenn man sie abgesondert betrachtet, indem man vom Wollen losgerissen, nur sie allein das Bewußtsein einnehmen läßt, die erfreulichste und die allein unschuldige Seite des Lebens ist, — wir die Kunst als die höhere Steigerung, die vollkommenere Entwickelung von allen Diesem anzusehen haben, da sie wesentlich eben Dasselbe, nur koncentrirter, vollendeter, mit Absicht und Besonnenheit, leistet, was die sichtbare Welt selbst, und sie daher im vollen Sinne des Wortes, die Blüthe des Lebens genannt werden mag. Ist die ganze Welt als Vorstellung nur die Sichtbarkeit des Willens, so ist die Kunst die Verdeutlichung dieser Sichtbarkeit, die Camera obscura, welche die Gegenstände reiner zeigt und besser übersehen und zusammenfassen läßt, das Schauspiel im Schauspiel, die Bühne auf der Bühne im „Hamlet".

Der Genuß alles Schönen, der Trost, den die Kunst gewährt, der Enthusiasmus des Künstlers, welcher ihn die Mühen des Lebens vergessen läßt, dieser eine Vorzug des Genius vor den Anderen, der ihn für das mit der Klarheit des Bewußtseins in gleichem Maaße gesteigerte Leiden und für die öde Einsamkeit unter einem heterogenen Geschlechte allein entschädigt, — dieses Alles beruht darauf, daß, wie sich uns weiterhin zeigen wird, das An-sich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst, ein stetes Leiden und theils jämmerlich, theils schrecklich ist, dasselbe hingegen als Vorstellung allein, rein angeschaut oder durch die Kunst wiederholt, frei von Qual, ein bedeutsames Schauspiel gewährt. Diese rein erkennbare Seite der Welt und die Wiederholung derselben in irgend einer Kunst ist das Element des Künstlers. Ihn fesselt die Betrachtung des Schauspiels der Objektivation des Willens; bei demselben bleibt er stehen, wird nicht müde es zu betrachten und darstellend zu wiederholen, und trägt derweilen selbst die Kosten der Aufführung jenes Schauspiels, d. h. ist ja selbst der Wille, der sich also objektivirt und in stetem Leiden bleibt. Jene reine, wahre und tiefe Erkenntniß des Wesens der Welt wird ihm nun Zweck an sich, er bleibt bei ihr stehen. Daher wird sie ihm nicht, wie wir im folgenden Buche bei dem zur Resignation gelangten Heiligen sehen werden,

Quietiv des Willens, erlöst ihn nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben, und ist ihm so noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben, bis seine dadurch gesteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernst ergreift. Als Sinnbild dieses Ueberganges kann man die heilige Cäcilie von Raphael betrachten.

Zur Aesthetik der Künste.

Einleitung.

Die folgenden Betrachtungen (Kap. 29—39 des dritten Buches des Bd. II der „Welt als Wille u. Vorstellung") bilden ihrem Inhalte nach weitere Erläuterungen und Ausführungen der im Vorangegangenen entwickelten ästhetischen Principien Schopenhauers, soweit diese sich auf die einzelnen Künste beziehen. Von diesen sind es wesentlich die Architektur, die Malerei, die Plastik, die Poesie und die Musik, von welchen in den nachfolgenden Kapiteln gehandelt wird. Die übrigen Abschnitte greifen zurück auf die allgemeinen metaphysischen und psychologischen Principien, welche aller Schönheit zu Grunde liegen. Von besonderer Wichtigkeit ist das Kapitel 31 („Vom Genie") und Kap. 32 („Vom Wahnsinn"), auf welche wir ihres innern Zusammenhanges wegen schon früher hingewiesen haben.

In der Aesthetik der Künste dürfte das, was Schopenhauer in dem Kapitel „Zur Metaphysik der Musik" sagt, das wichtigste sein. Wir betonen dieses hier aus dem Grunde, weil eine ganze Reihe moderner Musikästhetiker, insbesondere solche, welche der neuern Wagnerschen Richtung huldigen, auf diese Betrachtungen Schopenhauers sich vielfach, als auf eine unerschütterliche Autorität berufen. Und in der That ist es ja bekannt, daß der große Componist nicht nur ein eifriger Anhänger der Willens- und Erlösungslehre unseres Philosophen gewesen ist, sondern daß er auch vor Allem seinen ästhetischen Anschauungen ein großes Gewicht beilegte. Deßhalb ist es nicht zu verwundern, daß Schopenhauers Ansichten über das Wesen der Musik in neuerer Zeit vielfach commentirt und citirt wurden.

Um so auffallender erscheint es, daß gerade einer der frühesten und überzeugtesten Anhänger und Freunde des Frankfurter Einsiedlers, Otto Lindner in Berlin, als Gegner der Musik-Aesthetik Schopenhauers aufgetreten ist. Dieser hatte nämlich im Jahre 1864 unter dem Titel „Zur Tonkunst" eine Sammlung von Abhandlungen musikästhetischen Inhalts erscheinen lassen. Der umfangreichste dieser Aufsätze: „Ueber künstlerische Weltanschauung" unterzog nun Schopenhauers Kunstprincipien, insbesondere aber seine Musik-Aesthetik einer sehr eingehenden kritischen Prüfung.

Lindner erklärt die ganze Ideenlehre Schopenhauers für „unhaltbar", vermißt in derselben eine befriedigende psychologische Untersuchung über das Wesen der Phantasie und tadelt überhaupt den Fehler abstrakter Construktion, der durch diese ganze Aesthetik Schopenhauers hindurchgehe. Julius Frauenstädt, der treue Schildknappe Schopenhauers, vertheidigt nun gegenüber seinem langjährigen aber ebenfalls schon verstorbenen Freunde Lindner seinen Meister und Herrn und zwar in den „Neuen Briefen über die Schopenhauersche Philosophie" (Leipzig 1876). Er weist nach, wie in der ganzen Lindnerschen Kunstauffassung der historische Gesichtspunkt vorherrsche, während Schopenhauer die Kunst nicht nach ihrem historischen Zusammenhange mit der Religion, sondern nach ihrem objektiven Wesen an sich betrachte. Beide Auffassungen könnten sich wohl ergänzen und in der That bedürfe wohl die rein theoretisirende und dogmatische Betrachtungsweise Schopenhauers vielfach der Ergänzung durch historisches Material; aber der rein historische Gesichtspunkt kann nicht zum Ausgangspunkt der Kritik des philosophischen Standpunktes gemacht werden.

Diese „Neuen Briefe," welche 22 Jahre nach den frühern Briefen Frauenstädts erschienen sind, bieten überhaupt mancherlei Bemerkenswerthes. So z. B. zeigen sie, daß selbst Frauenstädt sechszehn Jahre nach dem Tode des Meisters nicht mehr ganz wie früher nach allen Richtungen hin die reine Orthodoxie der Schopenhauerschen Lehre zu vertreten geneigt ist. Bei allen Versuchen, die Willensmetaphysik gegenüber den veränderten Verhältnissen und neu aufgekommenen Richtungen der Zeit zu vertheidigen — eine Abwehr, die sich hauptsächlich gegen die Angriffe Trendelenburgs, Zellers, Rudolf Hayms, Friedrich Harms', Spirs, Jürgen Bona Meyers und des Herbartianers Thilo richtet, — bei aller Stellungnahme ferner, die er z. B. dem Darwinianismus, dann Ed. v. Hartmann, Bahnsen und andern vermeintlichen Schopenhauerianern gegenüber der alten unverfälschten Lehre Schopenhauers schuldig zu sein glaubt, ist er selbst doch nicht mehr ganz der alte geblieben. Dieses tritt z. B. in der Aesthetik hervor, in der Art, wie Frauenstädt in Betreff der Frage des „willensreinen Subjekts des Erkennens" der schwachen Begründung Schopenhauers einen eigenen Standpunkt vertritt. Wir haben an der betreffenden Stelle des hier nachfolgenden Kap. 19 der „Parerga und Paralipomena" in einer Note die Einwände Frauenstädts angeführt.

Auch in Bezug auf Schopenhauers bekannte Geschichtsauffassung kann der mündig gewordene Schüler nicht mehr ganz auf dem früheren Standpunkt beharren. Bekanntlich verwirft jener die Annahme eines durch den gesammten Verlauf der Menschengeschichte herrschenden sinnvollen und vernünftigen Planes, denn nicht das ganze Menschengeschlecht, sondern nur das einzelne Individuum habe Einheit des Bewußtseins und einen einheitlichen Lebenslauf. Die Geschichte, sagt Schopenhauer, wiederhole von Anfang bis zu Ende stets nur dasselbe unter anderm Namen und in anderm Gewande. Die wahre Philosophie der Geschichte bestehe in der Einsicht, daß man bei

allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr doch stets nur dasselbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich habe, welches heute dasselbe treibt, wie gestern und immerdar. Die Devise der Geschichte müsse lauten: „Eadem, sed aliter.“

Frauenstädt findet nun, daß mit dieser vermeintlichen Planlosigkeit des historischen Verlaufs das Lob, welches Schopenhauer doch der Geschichte und ihren Fortschritten zolle, völlig unvereinbar sei. Aber was hilft, ruft der Schüler aus, aller Vortheil, den die Geschichte der Menschheit leistet, wenn sie doch nur, wie der Meister behauptet, „ein langer, schwerer und verworrener Traum“ ist? Lohnt es sich da noch der Mühe, sich der Vergangenheit zu erinnern, und die Zukunft zu anticipiren? Ist denn die historische Rückerinnerung, worauf ja doch ein wesentlicher Theil unserer Cultur beruht, für das Menschengeschlecht ebenso werthlos wie für das der Entwickelung und des Fortschritts entbehrende Thier? Freilich sucht Frauenstädt diesen Widerspruch doch noch dadurch fruchtbar zu machen, daß er aus ihm dann gerade im Sinne Schopenhauers und in Ergänzung seiner Lehre die nothwendigen ethischen Consequenzen zieht. Denn jene Rückerinnerung an den langen verworrenen Traum, d. h. das historische Bewußtsein könne dadurch werthvoll werden, daß dadurch die Menschheit sich zum Bewußtsein bringt, daß sie bisher geträumt habe und daß dieses Bewußtsein die Bedingung zum Erwachen sei. In Schopenhauerscher Sprache ausgedrückt, würde dieser Gedanke lauten: „Das Bewußtwerden des Unheils, welches die in der Geschichte zur Erscheinung kommende Bejahung des Willens im Gefolge habe, sei die Selbsterkenntniß des Willens im Spiegel der Geschichte und diese Selbsterkenntniß sei die Bedingung zur Verneinung des Willens, in welcher allein das Heil zu finden.“ Oder mit andern Worten: Der Werth der Geschichte würde dann darin bestehen, daß sie zur Erkenntniß der Werthlosigkeit und Verwerflichkeit des ganzen geschichtlichen Thuns und Treibens und damit zur Aufgebung und Aufhebung der Geschichte, zum Nirwana, führt.

Frauenstädt, der ehemalige Hegelianer, zeigt in dieser Wendung seine dialektische Versatilität. Aber füglich wäre die Frage wohl erlaubt, warum ihm jener Widerspruch in Schopenhauers Geschichtsauffassung und die von ihm hieraus fructificirte „Weiterführung“ des Gedankens im Sinne der quietistischen Ethik nicht schon sechszehn Jahre früher, d. h. während des Lebens des Meisters eingefallen ist. Denn dieser Gedanke gehörte nicht zu denjenigen neu auftauchenden wissenschaftlichen Zeitströmungen, die, wie Robert Mayers Constanz der Kraft, der Darwinismus, die Philosophie des Unbewußten u. dergl. eine Modifikation der Principien der Naturphilosophie Schopenhauers nothwendig machten.

Zu den Einwürfen der letzteren Art gehört z. B. der Widerspruch, in welchem die Ideenlehre und die Aesthetik Schopenhauers mit der Entwickelungslehre des Darwinismus steht. Denn obgleich Schopenhauer zwischen

Idee und Art, welche letztere er das empirische Korrelat der Idee nennt, unterscheidet, so ist doch diese Unterscheidung nicht scharf und überzeugend genug. Die Idee soll „ewig", die Art jedoch von „unendlicher" Dauer sein. Der Unterschied ist nicht klar, und angenommen er wäre es, so widerstritte diese „ewige Dauer" ja den Erfahrungen der empirischen Naturforschung, welche die Entstehung neuer und den Untergang alter Arten bezeugt: ein Widerspruch, den Frauenstädt selbst anerkennt. Und so kann er schließlich auch den Widerstreit der Aesthetik Schopenhauers mit dem Darwinismus nicht leugnen.

Freilich ist auch hier Frauenstädt bemüht, das Ausgleichsverfahren, das ihm schon so oft gute Dienste geleistet hat, von Neuem einzuschlagen. „Ich bin der Meinung", sagt er, „daß Aesthetik jener Annahme der Ewigkeit der Ideen oder Typen der Dinge gar nicht bedarf. Aesthetik kann bestehen auch bei der Annahme der Wandelbarkeit der Arten. Die Schönheit und Erhabenheit der Natur hängt nach meiner Ansicht nicht von der Ewigkeit und Unwandelbarkeit ihrer Formen ab. Schöne Pflanzen, Thiere und Menschen kann es geben, auch wenn die in ihnen zur Erscheinung kommenden Typen nicht von ewiger Dauer sind. Das Schönste ist ja oft das Flüchtigste. Im Begriff der Schönheit liegt nur Angemessenheit der Form zum innern Wesen oder Zweck der Erscheinung; aber daß dieses Wesen ein ewiges, unvergängliches und daher relationsloses sei, ist nicht erfordert."

Aber fällt Frauenstädt mit dieser letztern Definition nicht schon gänzlich aus der Schopenhauerschen Aesthetik heraus? Ed. v. Hartmann hat diese Umbildung Schopenhauers durch Frauenstädt sehr eingehend in seinem Werke „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus" (Leipzig 1877) S. 121 fg. charakterisirt, auf welches wir unsere Leser verweisen.

Im Uebrigen soll damit den außerordentlichen Verdiensten des nunmehr ebenfalls schon heimgegangenen gewissenhaften und gründlichen Denkers Frauenstädt um die Verbreitung der Lehre Schopenhauers in keiner Weise zu nahe getreten werden, ein Verdienst, welches Schopenhauer selbst in seinen Briefen an den Freund in rückhaltslosester Weise anerkannt hat.

Kapitel 29.

Von der Erkenntniß der Ideen.

Der Intellekt, welcher bis hieher nur in seinem ursprünglichen und natürlichen Zustande der Dienstbarkeit unter dem Willen betrachtet worden war, tritt im dritten Buche auf in seiner Befreiung von jener Dienstbarkeit; wobei jedoch sogleich zu bemerken ist, daß es sich hier nicht um eine dauernde Freilassung, sondern bloß um eine kurze Feierstunde, eine ausnahmsweise, ja eigentlich nur momentane Losmachung vom Dienste des Willens handelt. — Da dieser Gegenstand im ersten Bande ausführlich genug behandelt ist, habe ich hier nur wenige ergänzende Betrachtungen nachzuholen.

Wie also daselbst ausgeführt worden, erkennt der im Dienste des Willens, also in seiner natürlichen Funktion thätige Intellekt eigentlich bloße Beziehungen der Dinge: zunächst nämlich ihre Beziehungen auf den Willen, dem er angehört, selbst, wodurch sie zu Motiven desselben werden; dann aber auch, eben zum Behuf der Vollständigkeit dieser Erkenntniß, die Beziehungen der Dinge zu einander. Diese letztere Erkenntniß tritt in einiger Ausdehnung und Bedeutsamkeit, erst beim menschlichen Intellekt ein; beim thierischen hingegen, selbst wo er schon beträchtlich entwickelt ist, nur innerhalb sehr enger Gränzen. Offenbar geschieht die Auffassung der Beziehungen, welche die Dinge zu einander haben, nur noch mittelbar im Dienste des Willens. Sie macht daher den Uebergang zu dem von diesem ganz unabhängigen, rein objektiven Erkennen, sie ist die wissenschaftliche, dieses die künstlerische. Wenn nämlich von einem Objekte viele und mannigfaltige Beziehungen unmittelbar aufgefaßt werden, so tritt aus diesen, immer deutlicher, das selbsteigene Wesen desselben hervor und baut sich so aus lauter Relationen allmählich auf, wiewohl es selbst von diesen

ganz verschieden ist. Bei dieser Auffassungsweise wird zugleich die Dienstbarkeit des Intellekts unter dem Willen immer mittelbarer und geringer. Hat der Intellekt Kraft genug, das Uebergewicht zu erlangen und die Beziehungen der Dinge auf den Willen ganz fahren zu lassen, um statt ihrer das durch alle Relationen hindurch sich aussprechende, rein objektive Wesen einer Erscheinung aufzufassen, so verläßt er, mit dem Dienste des Willens zugleich, auch die Auffassung bloßer Relationen und damit eigentlich auch die des einzelnen Dinges als eines solchen. Er schwebt alsdann frei, keinem Willen mehr angehörig, im einzelnen Dinge erkennt er bloß das *Wesentliche* und daher die ganze *Gattung* desselben, folglich hat er zu seinem Objekte jetzt die *Ideen*, in meinem, mit dem ursprünglichen, Platonischen, übereinstimmenden Sinne dieses so gröblich mißbrauchten Wortes, also die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen *Gestalten*, die species rerum, als welche eigentlich das rein Objektive der Erscheinungen ausmachen. Eine so aufgefaßte *Idee* ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche *Charakter* des Dinges, und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens, aufgefaßt nicht in Beziehung auf einen individuellen Willen, sondern wie es aus sich selbst sich ausspricht, wodurch es eben seine sämmtlichen Relationen bestimmt, welche bis dahin allein erkannt wurden. Die Idee ist der Wurzelpunkt aller dieser Relationen und dadurch eine vollständige und vollkommene *Erscheinung*, oder die adäquate Objektität des Willens auf dieser Stufe der Erscheinung. Sogar Form und Farbe, welche, in der anschauenden Auffassung der Idee, das Unmittelbare sind, gehören im Grunde nicht dieser an, sondern sind nur das Medium ihres Ausdrucks; da ihr, genau genommen, der Raum so fremd ist, wie die Zeit. In diesem Sinne sagte schon der Neuplatoniker Olympiodoros in seinem Kommentar zu Platons Alkibiades (Kreuzers Ausgabe des Proklos und Olympiodoros, Bd. 2, S. 82): *το ειδος μεταδεδωκε μεν της μορφης τῃ ὑλῃ· αμερες δε ον μετελαβεν εξ αυτης του διαστατου*: d. h. die Idee, an sich unausgedehnt, ertheilte zwar der Materie die Gestalt, nahm aber erst von ihr die Ausdehnung an. — Also, wie gesagt, die Ideen offenbaren noch nicht das Wesen an sich, sondern nur den objektiven Charakter der Dinge, also immer nur noch die Erscheinung, und selbst diesen Charakter würden wir nicht verstehen, wenn uns nicht das

innere Wesen der Dinge, wenigstens undeutlich und im Gefühl, anderweitig bekannt wäre. Dieses Wesen selbst nämlich kann nicht aus den Ideen und überhaupt nicht durch irgend eine bloß objektive Erkenntniß verstanden werden; daher es ewig ein Geheimniß bleiben würde, wenn wir nicht von einer ganz anderen Seite den Zugang dazu hätten. Nur sofern jedes Erkennende zugleich Individuum, und dadurch Theil der Natur ist, steht ihm der Zugang zum Innern der Natur offen, in seinem eigenen Selbstbewußtsein, als wo dasselbe sich am unmittelbarsten und alsdann, wie wir gefunden haben, als Wille kund giebt.

Was nun, als bloß objektives Bild, bloße Gestalt, betrachtet und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen, herausgehoben, die Platonische Idee ist, das ist, empirisch genommen und in der Zeit, die Species, oder Art: diese ist also das empirische Korrelat der Idee. Die Idee ist eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer, wenn gleich die Erscheinung derselben auf einem Planeten erlöschen kann. Auch die Benennungen Beider gehen in einander über: *ιδεα, ειδος*, species, Art. Die Idee ist species, aber nicht genus; darum sind die species das Werk der Natur, die genera das Werk des Menschen: sie sind nämlich bloße Begriffe. Es giebt species naturales, aber genera logica allein. Von Artefakten giebt es keine Ideen, sondern bloß Begriffe, also genera logica, und deren Unterarten sind species logicae. Zu dem in dieser Hinsicht, Bd. 1 § 41, Gesagten, will ich noch hinzufügen, daß auch Aristoteles (Metaph., I, 9 und XIII, 5) aussagt, die Platoniker hätten von Artefakten keine Ideen gelten lassen, *οἱον οικια, και δακτυλιος, ὡν ου φασιν ειναι ειδη* (ut domus et annulus, quorum ideas dari negant). Womit zu vergleichen der Scholiast, S. 562, 63 der Berliner Quart-Ausgabe. — Ferner sagt Aristoteles, Metaph., XI, 3: *αλλ' ειπερ* (supple *ειδη εστι*) *επι των φυσει* (*εστι*)· *διο δη ου κακως ὁ Πλατων εφη, ὁτι ειδη εστι ὁποσα φυσει* (si quidem ideae sunt, in iis sunt, quae natura fiunt: propter quod non male Plato dixit, quod species eorum sunt, quae natura sunt); wozu der Scholiast S. 800 bemerkt: *και τουτο αρεσκει και αυτοις τοις τας ιδεας θεμενοις· των γαρ ὑπο τεχνης γινομενων ιδεας ειναι ουκ ελεγον, αλλα των ὑπο φυσεως* (hoc etiam ipsis ideas statuentibus placet: non enim arte factorum ideas dari ajebant, sed natura procreatorum). Uebrigens ist die Lehre von den Ideen ursprünglich vom Pythagoras ausgegangen; wenn wir nämlich der Angabe Plutarchs im Buche de placitis philosophorum, L. I, c. 3, nicht mißtrauen wollen.

Das Individuum wurzelt in der Gattung und die Zeit in der Ewigkeit, und wie jegliches Individuum dies nur dadurch ist, daß es das Wesen seiner Gattung an sich hat, so hat es auch nur dadurch zeitliche Dauer, daß es zugleich in der Ewigkeit ist.

Den Unterschied zwischen der Idee und dem Begriff habe ich § 49 des ersten Bandes genugsam hervorgehoben. Ihre Aehnlichkeit hingegen beruht auf Folgendem. Die ursprüngliche und wesentliche Einheit einer Idee wird, durch die sinnlich und cerebral bedingte Anschauung des erkennenden Individuums, in die Vielheit der einzelnen Dinge zersplittert. Dann aber wird, durch die Reflexion der Vernunft, jene Einheit wieder hergestellt, jedoch nur in abstracto, als Begriff, universale, welcher zwar an Umfang der Idee gleichkommt, jedoch eine ganz andere Form angenommen, dadurch aber die Anschaulichkeit, und mit ihr die durchgängige Bestimmtheit, eingebüßt hat. In diesem Sinne (jedoch in keinem andern) könnte man, in der Sprache der Scholastiker, die Ideen als universalia ante rem, die Begriffe als universalia post rem bezeichnen, zwischen Beiden stehen die einzelnen Dinge, deren Erkenntniß auch das Thier hat. — Gewiß ist der Realismus der Scholastiker entstanden aus der Verwechselung der Platonischen Ideen, welchen, da sie zugleich die Gattungen sind, allerdings ein objektives, reales Sein beigelegt werden kann, mit den bloßen Begriffen, welchen nun die Realisten ein solches beilegen wollten und dadurch die siegreiche Opposition des Nominalismus hervorriefen.

Kapitel 30.

Vom reinen Subjekt des Erkennens.

Zur Auffassung einer Idee, zum Eintritt derselben in unser Bewußtsein, kommt es nur mittelst einer Veränderung in uns, die man auch als einen Akt der Selbstverleugnung betrachten könnte, sofern sie darin besteht, daß die Erkenntniß sich ein Mal vom eigenen Willen gänzlich abwendet, also das ihr anvertraute theure Pfand jetzt gänzlich aus den Augen läßt und die Dinge so betrachtet, als ob sie den Willen nie etwas angehen könnten. Denn hiedurch allein wird die Erkenntniß zum reinen Spiegel des objektiven Wesens der Dinge. Jedem ächten Kunstwerk muß eine so bedingte Erkenntniß, als sein Ursprung, zum Grunde liegen. Die zu derselben erforderte Veränderung im Subjekte kann, eben weil sie in der Elimination alles Wollens besteht, nicht vom Willen ausgehen, also kein Akt der Willkür sein, d. h. nicht in unserm Belieben stehen. Vielmehr entspringt sie allein aus einem temporären Ueberwiegen des Intellekts über den Willen, oder, physiologisch betrachtet, aus einer starken Erregung der anschauenden Gehirnthätigkeit, ohne alle Erregung der Neigungen oder Affekte. Um dies etwas genauer zu erläutern, erinnere ich daran, daß unser Bewußtsein zwei Seiten hat; theils nämlich ist es Bewußtsein vom eigenen Selbst, welches der Wille ist, theils Bewußtsein von andern Dingen, und als solches zunächst anschauende Erkenntniß der Außenwelt, Auffassung der Objekte. Je mehr nun die eine Seite des gesammten Bewußtseins hervortritt, desto mehr weicht die andere zurück. Demnach wird das Bewußtsein anderer Dinge, also die anschauende Erkenntniß, um so vollkommener, d. h. um so objektiver, je weniger wir uns dabei des eigenen Selbst bewußt sind. Hier findet wirklich ein Antagonismus Statt. Je mehr wir des Objekts

uns bewußt sind, desto weniger des Subjekts, je mehr hingegen dieses das Bewußtsein einnimmt, desto schwächer und unvollkommener ist unsere Anschauung der Außenwelt. Der zur reinen Objektivität der Anschauung erforderte Zustand hat theils bleibende Bedingungen in der Vollkommenheit des Gehirns und der seiner Thätigkeit günstigen physiologischen Beschaffenheit überhaupt, theils vorübergehende, sofern derselbe begünstigt wird durch Alles, was die Spannung und Empfänglichkeit des cerebralen Nervensystems, jedoch ohne Erregung irgend einer Leidenschaft, erhöht. Man denke hiebei nicht an geistige Getränke, oder Opium, vielmehr gehört dahin eine ruhig durchschlafene Nacht, ein kaltes Bad und Alles was, durch Beruhigung des Blutumlaufs und der Leidenschaftlichkeit, der Gehirnthätigkeit ein unerzwungenes Uebergewicht verschafft. Diese naturgemäßen Beförderungsmittel der cerebralen Nerventhätigkeit sind es vorzüglich, welche, freilich um so besser, je entwickelter und energischer überhaupt das Gehirn ist, bewirken, daß immer mehr das Objekt sich vom Subjekt ablöst, und endlich jenen Zustand der reinen Objektivität der Anschauung herbeiführen, welcher von selbst den Willen aus dem Bewußtsein eliminirt und in welchem alle Dinge mit erhöhter Klarheit und Deutlichkeit vor uns stehen, so daß wir beinah bloß *von ihnen* wissen und fast gar nicht *von uns*; also unser ganzes Bewußtsein fast nichts weiter ist, als das Medium, dadurch das angeschaute Objekt in die Welt als Vorstellung eintritt. Zum reinen willenlosen Erkennen kommt es also, indem das Bewußtsein anderer Dinge sich so hoch potenzirt, daß das Bewußtsein vom eigenen Selbst verschwindet. Denn nur dann faßt man die Welt rein objektiv auf, wenn man nicht mehr weiß, daß man dazu gehört, und alle Dinge stellen sich um so schöner dar, je mehr man sich bloß ihrer und je weniger man sich seiner selbst bewußt ist. — Da nun alles Leiden aus dem Willen, der das eigentliche Selbst ausmacht, hervorgeht, so ist, mit dem Zurücktreten dieser Seite des Bewußtseins, zugleich alle Möglichkeit des Leidens aufgehoben, wodurch der Zustand der reinen Objektivität der Anschauung ein durchaus beglückender wird, daher ich in ihm den einen der zwei Bestandtheile des ästhetischen Genusses nachgewiesen habe. Sobald hingegen das Bewußtsein des eigenen Selbst, also der Subjektivität, d. i. der Wille, wieder das Uebergewicht erhält, tritt auch ein demselben angemessener Grad von Unbehagen oder Unruhe ein, von Unbehagen sofern die Leiblichkeit (der Organismus, welcher an sich der Wille ist) wieder fühlbar wird, von Unruhe, sofern der Wille, auf geistigem Wege, durch Wünsche, Affekte, Leidenschaften, Sorgen, das Bewußtsein wieder

erfüllt. Denn überall ist der Wille, als das Princip der Subjektivität, der Gegensatz, ja, Antagonist der Erkenntniß. Die größte Koncentration der Subjektivität besteht im eigentlichen Willensakt, in welchem wir daher das deutlichste Bewußtsein unsers Selbst haben. Alle anderen Erregungen des Willens sind nur Vorbereitungen zu ihm, er selbst ist für die Subjektivität Das, was für den elektrischen Apparat das Ueberspringen des Funkens ist. — Jede leibliche Empfindung ist an sich Erregung des Willens und zwar öfterer der noluntas, als der voluntas. Die Erregung desselben auf geistigem Wege ist die, welche mittelst der Motive geschieht; hier wird also durch die Objektivität selbst die Subjektivität erweckt und ins Spiel gesetzt. Dies tritt ein, sobald irgend ein Objekt nicht mehr rein objektiv, also antheillos, aufgefaßt wird, sondern, mittelbar oder unmittelbar, Wunsch oder Abneigung erregt, sei es auch nur mittelst einer Erinnerung, denn alsdann wirkt es schon als Motiv, im weitesten Sinne des Wortes.

Ich bemerke hiebei, daß das abstrakte Denken und das Lesen, welche an Worte geknüpft sind, zwar im weitern Sinne auch zum Bewußtsein anderer Dinge, also zur objektiven Beschäftigung des Geistes, gehören, jedoch nur mittelbar, nämlich mittelst der Begriffe; diese selbst aber sind das künstliche Produkt der Vernunft und schon daher ein Werk der Absichtlichkeit. Auch ist bei aller abstrakten Geistesbeschäftigung der Wille der Lenker, welcher ihr, seinen Absichten gemäß, die Richtung ertheilt und die Aufmerksamkeit zusammenhält; daher dieselbe auch stets mit einiger Anstrengung verknüpft ist, diese aber setzt Thätigkeit des Willens voraus. Bei dieser Art der Geistesthätigkeit hat also nicht die vollkommene Objektivität des Bewußtseins Statt, wie sie, als Bedingung, die ästhetische Auffassung, d. i. die Erkenntniß der Ideen, begleitet.

Dem Obigen zufolge ist die reine Objektivität der Anschauung, vermöge welcher nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern die Idee seiner Gattung erkannt wird, dadurch bedingt, daß man nicht mehr seiner selbst, sondern allein der angeschauten Gegenstände sich bewußt ist, das eigene Bewußtsen also bloß als der Träger der objektiven Existenz jener Gegenstände übrig geblieben ist. Was diesen Zustand erschwert und daher selten macht, ist, daß darin gleichsam das Accidenz (der Intellekt) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt, wenn gleich nur auf eine kurze Weile. Hier liegt auch die Analogie und sogar Verwandtschaft desselben mit der am Ende des folgenden Buches dargestellten Verneinung des Willens. — Obgleich nämlich die Erkenntniß, wie im vorigen Buche nachgewiesen, aus dem

Willen entsprossen ist und in der Erscheinung desselben, dem Organismus, wurzelt, so wird sie doch gerade durch ihn verunreinigt, wie die Flamme durch ihr Brennmaterial und seinen Rauch. Hierauf beruht es, daß wir das rein objektive Wesen der Dinge, die in ihnen hervortretenden Ideen nur dann auffassen können, wenn wir kein Interesse an ihnen selbst haben, indem sie in keiner Beziehung zu unserem Willen stehen. Hieraus nun wieder entspringt es, daß die Ideen der Wesen uns leichter aus dem Kunstwerk, als aus der Wirklichkeit ansprechen. Denn was wir nur im Bilde, oder in der Dichtung erblicken, steht außer aller Möglichkeit irgend einer Beziehung zu unserem Willen, da es schon an sich selbst bloß für die Erkenntniß da ist und sich unmittelbar allein an diese wendet. Hingegen setzt das Auffassen der Ideen aus der Wirklichkeit gewißermaaßen ein Abstrahiren vom eigenen Willen, ein Erheben über sein Interesse, voraus, welches eine besondere Schwungkraft des Intellekts erfordert. Diese ist im höhern Grade und auf einige Dauer nur dem Genie eigen, welches eben darin besteht, daß ein größeres Maaß von Erkenntnißkraft da ist, als der Dienst eines individuellen Willens erfordert, welcher Ueberschuß frei wird und nun ohne Bezug auf den Willen die Welt auffaßt. Daß also das Kunstwerk die Auffassung der Ideen, in welcher der ästhetische Genuß besteht, so sehr erleichtert, beruht nicht bloß darauf, daß die Kunst, durch Hervorhebung des Wesentlichen und Aussonderung des Unwesentlichen, die Dinge deutlicher und charakteristischer darstellt, sondern eben so sehr darauf, daß das zur rein objektiven Auffassung des Wesens der Dinge erforderte gänzliche Schweigen des Willens am sichersten dadurch erreicht wird, daß das angeschaute Objekt selbst gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig sind, indem es kein Wirkliches, sondern ein bloßes Bild ist. Dies nun gilt nicht allein von den Werken der bildenden Kunst, sondern ebenso von der Poesie; auch ihre Wirkung ist bedingt durch die antheilslose, willenslose und dadurch rein objektive Auffassung. Diese ist es gerade, welche einen angeschauten Gegenstand malerisch, einen Vorgang des wirklichen Lebens poetisch erscheinen läßt, indem nur sie über die Gegenstände der Wirklichkeit jenen zauberischen Schimmer verbreitet, welchen man bei sinnlich angeschauten Objekten das Malerische, bei den nur in der Phantasie geschauten das Poetische nennt. Wenn die Dichter den heitern Morgen, den schönen Abend, die stille Mondnacht u. dgl. m. besingen, so ist, ihnen unbewußt, der eigentliche Gegenstand ihrer Verherrlichung das reine Subjekt des Erkennens, welches durch jene Naturschönheiten

hervorgerufen wird, und bei dessen Auftreten der Wille aus dem Bewußtsein verschwindet, wodurch diejenige Ruhe des Herzens eintritt, welche außerdem auf der Welt nicht zu erlangen ist. Wie könnte sonst z. B. der Vers:

Nox erat, et coelo fulgebat luna sereno,
Inter minora sidera,

so wohlthuend, ja, bezaubernd auf uns wirken? — Ferner daraus, daß auch die Neuheit und das völlige Fremdsein der Gegenstände einer solchen antheilslosen, rein objektiven Auffassung derselben günstig ist, erklärt es sich, daß der Fremde, oder bloß Durchreisende, die Wirkung des Malerischen, oder Poetischen, von Gegenständen erhält, welche dieselben auf den Einheimischen nicht hervorzubringen vermögen; so z. B. macht auf Jenen der Anblick einer ganz fremden Stadt oft einen sonderbar angenehmen Eindruck, den er keineswegs im Bewohner derselben hervorbringt; denn er entspringt daraus, daß Jener außer aller Beziehung zu dieser Stadt und ihren Bewohnern stehend, sie rein objektiv anschaut. Hierauf beruht zum Theil der Genuß des Reisens. Auch scheint hier der Grund zu liegen, warum man die Wirkung erzählender und dramatischer Werke dadurch zu befördern sucht, daß man die Scene in ferne Zeiten und Länder verlegt, in Deutschland nach Italien und Spanien, in Italien nach Deutschland, Polen und sogar Holland. — Ist nun die völlig objektive, von allem Wollen gereinigte, intuitive Auffassung Bedingung des Genusses ästhetischer Gegenstände, so ist sie um so mehr die der Hervorbringung derselben. Jedes gute Gemälde, jedes ächte Gedicht, trägt das Gepräge der beschriebenen Gemüthsverfassung. Denn nur was aus der Anschauung, und zwar der rein objektiven, entsprungen, oder unmittelbar durch sie angeregt ist, enthält den lebendigen Keim, aus welchem ächte und originelle Leistungen erwachsen können, nicht nur in den bildenden Künsten, sondern auch in der Poesie, ja, in der Philosophie. Das punctum saliens jedes schönen Werkes, jedes großen oder tiefen Gedankens, ist eine ganz objektive Anschauung. Eine solche aber ist durchaus durch das völlige Schweigen des Willens bedingt, welches den Menschen als reines Subjekt des Erkennens übrig läßt. Die Anlage zum Vorwalten dieses Zustandes ist eben das Genie.

Mit dem Verschwinden des Willens aus dem Bewußtsein ist eigentlich auch die Individualität, und mit dieser ihr Leiden und ihre Noth, aufgehoben.*) Daher habe ich das dann übrig

*) Wie wir schon oben in der „Einleitung" bemerkten, hat Frauenstädt gegen Schopenhauers Ideenlehre, soweit sie zur Begründung der Aesthetik

bleibende reine Subjekt des Erkennens beschrieben als das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit sehr verschiedenen Graden der Klarheit, aus allen lebenden Wesen sieht, unberührt vom Entstehen und Vergehen derselben, und so, als identisch mit sich, als stets Eines und Dasselbe, der Träger der Welt der beharrenden Ideen, d. i. der

---

dient, in den „Neuen Briefen" wesentliche Einwände erhoben. Wir wollen die betreffende Stelle aus jenen „Briefen" (S. 189 fg.) ihrem ganzen Wortlaute nach hierher setzen:

„Schopenhauer fühlt selbst das Ungenügende dieser Lösung, da er einsieht, daß mit der Wegnahme der Möglichkeit des Leidens auch die Möglichkeit der Freude aufgehoben wäre; er meint aber, da nach seiner Lehre Glück, Befriedigung nur negativer Natur, nämlich bloß das Ende eines Leidens, der Schmerz hingegen das Positive sei, so bleibe beim Verschwinden alles Wollens aus dem Bewußtsein doch der Zustand der Freude, d. h. der Abwesenheit alles Schmerzes und hier sogar der Abwesenheit der Möglichkeit desselben, bestehen." —

„Mir hat diese Lösung der von Schopenhauer selbst gefühlten Schwierigkeit nicht genügt, Es ist nicht wahr, daß bei Abwesenheit alles Wollens dennoch Freude möglich sei. Freude ist und bleibt einmal, mag man sie nun für negativ oder positiv halten, Befriedigung des Willens. Wo also Freude ist, da ist Wille, wo kein Wille ist, da ist auch keine Freude. Schopenhauer hätte also consequenter Weise entweder die ästhetische Freude streichen müssen, wenn er die ästhetische Willensfreiheit stehen lassen wollte, oder er hätte letztere streichen müssen, wenn er die erstere nicht aufgeben konnte. In der That ist die ästhetische Willensfreiheit eine nur relative. Nur vom persönlichen, egoistischen Willen und seinen Zwecken ist das ästhetische Wohlgefallen frei, nicht aber vom objektiven, auf Schönheit, auf Harmonie gerichteten Willen. Daher ist es auch nicht wahr, was Schopenhauer behauptet, daß das ästhetische Verhalten zu den Dingen „die ganze Möglichkeit des Leidens" wegnimmt, denn es giebt ja auch ästhetisches Leiden, welches z. B. der Anblick des Häßlichen, Disharmonischen, Verzerrten verursacht. Das ästhetische Verhalten zu den Dingen befreit uns nicht vom Leiden überhaupt, sondern nur vom persönlichen Leiden, läßt aber die Möglichkeit des Leidens durch schönheitswidrige Formen übrig, sowie das wissenschaftliche und das moralische Verhalten, obgleich beide in ihrer Art ebenso objektiv sind, wie das ästhetische Verhalten uns nicht vom Leiden überhaupt befreit, da es die Möglichkeit des Leidens durch wissenschaftswidrige und moralwidrige Beschaffenheiten übrig läßt."

„Die Objektivität, die Schopenhauer dem ästhetischen Betrachten zuschreibt, kommt nicht diesem allein zu, sondern auch dem wissenschaftlichen und moralischen Verhalten; und sie ist keine bloße Objektität des Erkennens, sondern auch eine Objektität des Wollens. Denn sonst könnte von ästhetischer, wissenschaftlicher, moralischer Freude und Leid nicht die Rede sein. Was in uns durch das Wahre, Gute und Schöne erfreut oder durch

adäquaten Objektität des Willens, ist, während das individuelle und durch die aus dem Willen entspringende Individualität in seinem Erkennen getrübte Subjekt nur einzelne Dinge zum Objekt hat und wie diese selbst vergänglich ist. — In dem hier bezeichneten Sinne kann man Jedem ein zweifaches Dasein beilegen. Als Wille, und daher als Individuum, ist er nur Eines und dieses Eine ausschließlich, welches ihm vollauf zu thun und zu leiden giebt. Als rein objektiv Vorstellendes ist er das reine Subjekt der Erkenntniß, in dessen Bewußtsein allein die objektive Welt ihr Dasein hat; als solches ist er alle Dinge, sofern er sie anschaut, und in ihm ist ihr Dasein ohne Last und Beschwerde. Es ist nämlich sein Dasein, sofern es in seiner Vorstellung existirt, aber da ist es ohne Wille. Sofern es hingegen Wille ist, ist es nicht in ihm. Wohl ist Jedem in dem Zustande, wo er alle Dinge ist, wehe da, wo er ausschließlich Eines ist. — Jeder Zustand, jeder Mensch, jede Scene des Lebens, braucht nur rein objektiv aufgefaßt und zum Gegenstand einer Schilderung, sei es mit dem Pinsel oder mit Worten, gemacht zu werden, um interessant, allerliebst, beneidenswerth zu erscheinen; — aber steckt man darin, ist man es selbst, — da (heißt es oft) mag es der Teufel aushalten. Daher sagt Goethe:

Was im Leben uns verdrießt,
Man im Bilde gern genießt.

In meinen Jünglingsjahren hatte ich eine Periode, wo ich beständig bemüht war, mich und mein Thun von außen zu sehen und mir zu schildern; — wahrscheinlich um es mir genießbar zu machen.

Da die hier durchgeführte Betrachtung von mir nie zur Sprache gekommen ist, will ich einige psychologische Erläuterungen derselben hinzufügen.

Bei der unmittelbaren Anschauung der Welt und des Lebens betrachten wir, in der Regel, die Dinge bloß in ihren Relationen, folglich ihrem relativen, nicht ihrem absoluten Wesen und Dasein nach.

---

das Gegentheil desselben betrübt wird, ist kein bloßes, reines, willenloses Erkennen, sondern ein auf das Wahre, Gute und Schöne gerichteter Wille."

„Demnach ist der Gegensatz zwischen Intellekt und Wille, den Schopenhauer in der Aesthetik macht, als „bemeisterte in der ästhetischen Contemplation das Accidenz (der Intellekt) die Substanz (den Willen) und höbe ihn auf („Welt als Wille u. Vorstellung" II, 420), dahin zu berichtigen: Nicht der Intellekt hebt den Willen auf, sondern der objektive Wille den subjektiven, und dadurch gewinnt der objektive, auf die Ideen gerichtete Intellekt die Herrschaft über den subjektiven, auf persönliche, egoistische Zwecke gerichteten Intellekt." A. d. H.

Wir werden z. B. Häuser, Schiffe, Maschinen und dgl. ansehen mit dem Gedanken an ihren Zweck und an ihre Angemessenheit zu demselben, Menschen mit dem Gedanken an ihre Beziehung zu uns, wenn sie eine solche haben, nächstdem aber mit dem an ihre Beziehung zu einander, sei es in ihrem gegenwärtigen Thun und Treiben, oder ihrem Zustande und Gewerbe nach, etwa ihre Tüchtigkeit dazu beurtheilend u. s. w. Wir können eine solche Betrachtung der Relationen mehr oder weniger weit verfolgen, bis zu den entferntesten Gliedern der Verkettung; die Betrachtung wird dadurch an Genauigkeit und Ausdehnung gewinnen, aber ihrer Qualität und Art nach bleibt sie dieselbe. Es ist die Betrachtung der Dinge in ihren Relationen, ja, mittelst dieser, also nach dem Satz vom Grunde. Dieser Betrachtungsweise ist Jeder meistens und in der Regel hingegeben; ich glaube sogar, daß die meisten Menschen gar keiner anderen fähig sind. — Geschieht es nun aber ausnahmsweise, daß wir eine momentane Erhöhung der Intensität unserer intuitiven Intelligenz erfahren, so sehen wir sogleich die Dinge mit ganz andern Augen, indem wir sie jetzt nicht mehr ihren Relationen nach, sondern nach Dem, was sie an und für sich selbst sind, auffassen und nun plötzlich, außer ihrem relativen, auch ihr absolutes Dasein wahrnehmen. Alsbald vertritt jedes Einzelne seine Gattung; demnach fassen wir jetzt das Allgemeine der Wesen auf. Was wir nun dergestalt erkennen, sind die Ideen der Dinge; aus diesen aber spricht jetzt eine höhere Weisheit, als die, welche von bloßen Relationen weiß. Auch wir selbst sind dabei aus den Relationen herausgetreten und dadurch das reine Subjekt des Erkennens geworden. — Was nun aber diesen Zustand ausnahmsweise herbeiführt, müssen innere physiologische Vorgänge sein, welche die Thätigkeit des Gehirns reinigen und erhöhen, in dem Grade, daß eine solche plötzliche Springfluth derselben entsteht. Von außen ist derselbe dadurch brdingt, daß wir der zu betrachtenden Scene völlig fremd und von ihr abgesondert bleiben, und schlechterdings nicht thätig darin verflochten sind.

Um einzusehen, daß eine rein objektive und daher richtige Auffassung der Dinge nur dann möglich ist, wenn wir dieselben ohne allen persönlichen Antheil, also unter völligem Schweigen des Willens betrachten, vergegenwärtige man sich, wie sehr jeder Affekt, oder Leidenschaft, die Erkenntniß trübt und verfälscht, ja, jede Neigung oder Abneigung, nicht etwa bloß das Urtheil, nein, schon die ursprüngliche Anschauung der Dinge entstellt, färbt, verzerrt. Man erinnere sich, wie, wenn wir durch einen glücklichen Erfolg erfreut sind, die ganze

Welt sofort auch eine heitere Farbe und eine lachende Gestalt annimmt, hingegen düster und trübe aussieht, wenn Kummer uns drückt, sodann, wie selbst ein lebloses Ding, welches jedoch das Werkzeug zu irgend einem von uns verabscheuten Vorgang werden soll, eine scheußliche Physiognomie zu haben scheint, z. B. das Schaffott, die Festung, auf welche wir gebracht werden, der Instrumentenkasten des Chirurgus, der Reisewagen der Geliebten u. s. w., ja, Zahlen, Buchstaben, Siegel können uns furchtbar angrinzen und wie schreckliche Ungeheuer auf uns wirken. Hingegen sehen die Werkzeuge zur Erfüllung unserer Wünsche sogleich angenehm und lieblich aus, z. B. die bucklichte Alte mit dem Liebesbrief, der Jude mit den Louisd'ors, die Strickleiter zum Entrinnen u. s. w. Wie nun hier, bei entschiedenem Abscheu oder Liebe, die Verfälschung der Vorstellung durch den Willen unverkennbar ist, so ist sie in minderem Grade vorhanden bei jedem Gegenstande, der nur irgend eine entfernte Beziehung auf unsern Willen, d. h. auf unsere Neigung oder Abneigung, hat. Nur wenn der Wille, mit seinen Interessen, das Bewußtsein geräumt hat und der Intellekt frei seinen eigenen Gesetzen folgt, und als reines Subjekt die objektive Welt abspiegelt, dabei aber doch, obwohl von keinem Wollen angespornt, aus eigenem Triebe in höchster Spannung und Thätigkeit ist, treten Farbe und Gestalt der Dinge in ihrer wahren und vollen Bedeutung hervor; aus einer solchen Auffassung allein also können ächte Kunstwerke hervorgehen, deren bleibender Werth und stets erneuerter Beifall eben daraus entspringt, daß sie allein das rein Objektive darstellen, als welches den verschiedenen subjektiven und daher entstellten Anschauungen, als das ihnen allen Gemeinsame und allein fest Stehende, zum Grunde liegt und durchschimmert als das gemeinsame Thema aller jener subjektiven Variationen. Denn gewiß stellt die vor unsern Augen ausgebreitete Natur sich in den verschiedenen Köpfen sehr verschieden dar; und wie Jeder sie sieht, so allein kann er sie wiedergeben, sei es durch den Pinsel, oder den Meißel, oder Worte, oder Geberden auf der Bühne. Nur Objektivität befähigt zum Künstler; sie ist aber allein dadurch möglich, daß der Intellekt, von seiner Wurzel, dem Willen, abgelöst, frei schwebend und doch höchst energisch thätig sei.

Dem Jüngling, dessen anschauender Intellekt noch mit frischer Energie wirkt, stellt sich wohl oft die Natur mit vollkommener Objektivität und daher in voller Schönheit dar. Aber den Genuß eines solchen Anblicks stört bisweilen die betrübende Reflexion, daß die gegenwärtigen, sich so schön darstellenden Gegenstände nicht auch in

einer persönlichen Beziehung zu ihm stehen, vermöge deren sie ihn interessiren und freuen könnten; er erwartet nämlich sein Leben in Gestalt eines interessanten Romans. „Hinter jenem vorspringenden Felsen müßte die wohlberittene Schaar der Freunde meiner harren, — an jenem Wasserfall die Geliebte ruhen, — dieses schön beleuchtete Gebäude ihre Wohnung und jenes umrankte Fenster das ihrige sein; — aber diese schöne Welt ist öde für mich!“ u. s. w. Dergleichen melancholische Jünglingsschwärmereien verlangen eigentlich etwas sich geradezu Widersprechendes. Denn die Schönheit, mit der jene Gegenstände sich darstellen, beruht gerade auf der reinen Objektivität, d. i. Interessenlosigkeit ihrer Anschauung, und würde daher durch die Beziehung auf den eigenen Willen, welche der Jüngling schmerzlich vermißt, sofort aufgehoben, mithin der ganze Zauber, der ihm jetzt einen, wenn auch mit einer schmerzlichen Beimischung versetzten Genuß gewährt, gar nicht vorhanden sein. — Dasselbe gilt übrigens von jedem Alter und in jedem Verhältniß; die Schönheit landschaftlicher Gegenstände, welche uns jetzt entzückt, würde, wenn wir in persönlichen Beziehungen zu ihnen ständen, deren wir uns stets bewußt bleiben, verschwunden sein. — Alles ist nur so lange schön, als es uns nicht angeht. (Hier ist nicht die Rede von verliebter Leidenschaft, sondern von ästhetischem Genuß.) Das Leben ist nie schön, sondern nur die Bilder des Lebens sind es, nämlich im verklärenden Spiegel der Kunst oder der Poesie, zumal in der Jugend, als wo wir es noch nicht kennen. Mancher Jüngling würde große Beruhigung erhalten, wenn man ihm zu dieser Einsicht verhelfen könnte.

Warum wirkt der Anblick des Vollmondes so wohlthätig, beruhigend und erhebend? Weil der Mond ein Gegenstand der Anschauung, aber nie des Wollens ist:

„Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut sich ihrer Pracht.“ — G.

Ferner ist er erhaben, d. h. stimmt uns erhaben, weil er, ohne alle Beziehung auf uns, dem irdischen Treiben ewig fremd, dahinzieht, und Alles sieht, aber an nichts Antheil nimmt. Bei seinem Anblick schwindet daher der Wille, mit seiner steten Noth, aus dem Bewußtsein, und läßt es als ein rein erkennendes zurück. Vielleicht mischt sich auch noch ein Gefühl bei, daß wir diesen Anblick mit Millionen theilen, deren individuelle Verschiedenheit darin erlischt, so daß sie in diesem Anschauen Eines sind, welches ebenfalls den Eindruck des Erhabenen erhöht. Dieser wird endlich auch dadurch befördert, daß der Mond

leuchtet, ohne zu wärmen, worin gewiß der Grund liegt, daß man ihn keusch genannt und mit der Diana identifizirt hat. — In Folge dieses ganzen wohlthätigen Eindruckes auf unser Gemüth wird der Mond allmählich der Freund unsers Busens, was hingegen die Sonne nie wird, welcher, wie einem überschwänglichen Wohlthäter, wir gar nicht ins Gesicht zu sehen vermögen.

Als Zusatz zu dem, § 38 des ersten Bandes, über den ästhetischen Genuß, welchen das Licht, die Spiegelung und die Farben gewähren, Gesagten, finde hier noch folgende Bemerkung Raum. Die ganz unmittelbare, gedankenlose, aber auch namenlose Freude, welche der durch metallischen Glanz, noch mehr durch Transparenz verstärkte Eindruck der Farben in uns erregt, wie z. B. bei farbigen Fenstern, noch mehr mittelst der Wolken und ihres Reflexes, beim Sonnenuntergange, — beruht zuletzt darauf, daß hier auf die leichteste Weise, nämlich auf eine beinahe physisch nothwendige, unser ganzer Antheil für das Erkennen gewonnen wird, ohne irgend eine Erregung unsers Willens, wodurch wir in den Stand des reinen Erkennens treten, wenn gleich dasselbe hier, in der Hauptsache, in einem bloßen Empfinden der Affektion der Retina besteht, welches jedoch, als an sich von Schmerz oder Wollust völlig frei, ohne alle direkte Erregung des Willens ist, also dem reinen Erkennen angehört.

Kapitel 31.

Vom Genie.

Die überwiegende Fähigkeit zu der in den beiden vorhergegangenen Kapiteln geschilderte Erkenntnißweise, aus welcher alle ächten Werke der Künste, der Poesie und selbst der Philosophie entspringen, ist es eigentlich, die man mit dem Namen des Genies bezeichnet. Da dieselbe demnach zu ihrem Gegenstande die Platonischen Ideen hat, diese aber nicht in abstracto, sondern nur anschaulich aufgefaßt werden, so muß das Wesen des Genies in der Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntniß liegen. Dem entsprechend hören wir als Werke des Genies am entschiedensten solche bezeichnen, welche unmittelbar von der Anschauung ausgehen und an die Anschauung sich wenden, also die der bildenden Künste, und nächstdem die der Poesie, welche ihre Anschauungen durch die Phantasie vermittelt. — Auch macht sich schon hier die Verschiedenheit des Genies vom bloßen Talent bemerkbar, welches ein Vorzug ist, der mehr in der größern Gewandtheit und Schärfe der diskursiven, als der intuitiven Erkenntniß liegt. Der damit Begabte denkt rascher und richtiger als die Uebrigen, das Genie hingegen schaut eine andere Welt an, als sie Alle, wiewohl nur indem es in die auch ihnen vorliegende tiefer hineinschaut, weil sie in seinem Kopfe sich objektiver, mithin reiner und deutlicher darstellt.

Der Intellekt ist, seiner Bestimmung nach, bloß das Medium der Motive; demzufolge faßt er ursprünglich an den Dingen nichts weiter auf, als ihre Beziehungen zum Willen, die direkten, die indirekten, die möglichen. Bei den Thieren, wo es fast ganz bei den direkten bleibt, ist eben darum die Sache am augenfälligsten; was auf ihren Willen keinen Bezug hat, ist für sie nicht da. Deshalb sehen wir bisweilen

mit Verwunderung, daß selbst kluge Thiere etwas an sich Auffallendes gar nicht bemerken, z. B. über augenfällige Veränderungen an unserer Person oder Umgebung kein Befremden äußern. Beim Normalmenschen kommen nun zwar die indirekten, ja die möglichen Beziehungen zum Willen hinzu, deren Summe den Inbegriff der nützlichen Kenntnisse ausmacht, aber in den Beziehungen bleibt auch hier die Erkenntniß stecken. Daher eben kommt es im normalen Kopfe nicht zu einem ganz rein objektiven Bilde der Dinge, weil seine Anschauungskraft, sobald sie nicht vom Willen angespornt und in Bewegung gesetzt wird, sofort ermattet und unthätig wird, indem sie nicht Energie genug hat, um aus eigener Elasticität und zwecklos die Welt rein objektiv aufzufassen. Wo hingegen dies geschieht, wo die vorstellende Kraft des Gehirns einen solchen Ueberschuß hat, daß ein reines, deutliches, objektives Bild der Außenwelt sich zwecklos darstellt, als welches für die Absichten des Willens unnütz, in den höheren Graden sogar störend ist, und selbst ihnen schädlich werden kann, — da ist schon, wenigstens die Anlage zu jener Abnormität vorhanden, die der Name des Genies bezeichnet, welcher andeutet, daß hier ein dem Willen, d. i. dem eigentlichen Ich, Fremdes, gleichsam ein von außen hinzukommender Genius, thätig zu werden scheint. Aber ohne Bild zu reden: das Genie besteht darin, daß die erkennende Fähigkeit bedeutend stärkere Entwickelung erhalten hat, als der Dienst des Willens, zu welchem allein sie ursprünglich entstanden ist, erfordert. Daher könnte, der Strenge nach, die Physiologie einen solchen Ueberschuß der Gehirnthätigkeit und mit ihr des Gehirns selbst, gewissermaßen den monstris per excessum beizählen, welche sie bekanntlich den monstris per defectum und denen per situm mutatum nebenordnet. Das Genie besteht also in einem abnormen Uebermaaß des Intellekts, welches seine Benutzung nur dadurch finden kann, daß es auf das Allgemeine des Daseins verwendet wird, wodurch es alsdann dem Dienste des ganzen Menschengeschlechts obliegt, wie der normale Intellekt dem des Einzelnen. Um die Sache recht faßlich zu machen, könnte man sagen: wenn der Normalmensch aus $^2/_3$ Wille und $^1/_3$ Intellekt besteht, so hat hingegen das Genie $^2/_3$ Intellekt und $^1/_3$ Wille. Dies ließe sich dann noch durch ein chemisches Gleichniß erläutern: die Basis und die Säure eines Mittelsalzes unterscheiden sich dadurch, daß in jeder von Beiden das Radikal zum Oxygen das umgekehrte Verhältniß, von dem im andern, hat. Die Basis nämlich, oder das Alkali, ist dies dadurch, daß in ihr das Radikal überwiegend ist gegen das Oxygen und die Säure ist dies dadurch, daß in ihr das Oxygen

das Ueberwiegende ist. Eben so nun verhalten sich, in Hinsicht auf Willen und Intellekt, Normalmensch und Genie. Daraus entspringt zwischen ihnen ein durchgreifender Unterschied, der schon in ihrem ganzen Wesen, Thun und Treiben sichtbar ist, recht eigentlich aber in ihren Leistungen an den Tag tritt. Noch könnte man als Unterschied hinzufügen, daß, während jener totale Gegensatz zwischen den chemischen Stoffen die stärkste Wahlverwandtschaft und Anziehung zu einander begründet, beim Menschengeschlecht eher das Gegentheil sich einzufinden pflegt.

Die zunächst liegende Aeußerung, welche ein solcher Ueberschuß der Erkenntnißkraft hervorruft, zeigt sich meistentheils in der ursprünglichsten und grundwesentlichsten, d. i. der anschauenden Erkenntniß, und veranlaßt die Wiederholung derselben in einem Bilde; so entsteht der Maler und der Bildhauer. Bei diesen ist demnach der Weg zwischen der genialen Auffassung und der künstlerischen Produktion der kürzeste; daher ist die Form, in welcher hier das Genie und seine Thätigkeit sich darstellt, die einfachste und seine Beschreibung am leichtesten. Dennoch ist eben hier die Quelle nachgewiesen, aus welcher alle ächten Produktionen in jeder Kunst, auch in der Poesie, ja, in der Philosophie, ihren Ursprung nehmen, wiewohl dabei der Hergang nicht so einfach ist.

Man erinnere sich hier des im ersten Buche erhaltenen Ergebnisses, daß alle Anschauung intellektual ist und nicht bloß sensual. Wenn man nun die hier gegebene Auseinandersetzung dazu bringt und zugleich auch billig berücksichtigt, daß die Philosophie des vorigen Jahrhunderts das anschauende Erkenntnißvermögen mit dem Namen der „untern Seelenkräfte“ bezeichnete, so wird man, daß Adelung, welcher die Sprache seiner Zeit reden mußte, das Genie in „eine merkliche Stärke der untern Seelenkräfte“ setzte, doch nicht so grundabsurd, noch des bittern Hohnes würdig finden, womit Jean Paul, in seiner Vorschule der Aesthetik, es anführt. So große Vorzüge das eben erwähnte Werk dieses bewunderungswürdigen Mannes auch hat, so muß ich doch bemerken, daß überall, wo eine theoretische Erörterung und überhaupt Belehrung der Zweck ist, die beständig witzelnde und in lauter Gleichnissen einherschreitende Darstellung nicht die angemessene sein kann.

Die Anschauung nun aber ist es, welcher zunächst das eigentliche und wahre Wesen der Dinge, wenn auch noch bedingter Weise, sich aufschließt und offenbart. Alle Begriffe, alles Gedachte, sind ja nur Abstraktionen, mithin Theilvorstellungen aus jener, und bloß durch Wegdenken entstanden. Alle tiefe Erkenntniß, sogar die eigentliche Weisheit, wurzelt in der anschaulichen Auffassung der Dinge, wie

wir dies in den Ergänzungen zum ersten Buch ausführlich betrachtet haben. Eine anschauliche Auffassung ist allemal der Zeugungsproceß gewesen, in welchem jedes ächte Kunstwerk, jeder unsterbliche Gedanke, den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geschieht in Bildern. Aus Begriffen hingegen entspringen die Werke des bloßen Talents, die bloß vernünftigen Gedanken, die Nachahmungen und überhaupt alles auf das gegenwärtige Bedürfniß und die Zeitgenossenschaft allein Berechnete.

Wäre nun aber unsere Anschauung stets an die reale Gegenwart der Dinge gebunden, so würde ihr Stoff gänzlich unter der Herrschaft des Zufalls stehen, welcher die Dinge selten zur rechten Zeit herbeibringt, selten zweckmäßig ordnet und meistens sie in sehr mangelhaften Exemplaren uns vorführt. Deshalb bedarf es der Phantasie, um alle bedeutungsvollen Bilder des Lebens zu vervollständigen, zu ordnen, auszumalen, festzuhalten und beliebig zu wiederholen, je nachdem es die Zwecke einer tief eindringenden Erkenntniß und des bedeutungsvollen Werkes, dadurch sie mitgetheilt werden soll, erfordern. Hierauf beruht der hohe Werth der Phantasie, welche ein dem Genie unentbehrliches Werkzeug ist. Denn nur vermöge derselben kann dieses, je nach den Erfordernissen des Zusammenhanges seines Bildens, Dichtens oder Denkens, jeden Gegenstand oder Vorgang sich in einem lebhaften Bilde vergegenwärtigen nnd so stets frische Nahrung aus der Urquelle aller Erkenntniß, dem Anschaulichen, schöpfen. Der Phantasiebegabte vermag gleichsam Geister zu citiren, die ihm, zur rechten Zeit, die Wahrheiten offenbaren, welche die nackte Wirklichkeit der Dinge nur schwach, nur selten und dann meistens zur Unzeit darlegt. Zu ihm verhält sich daher der Phantasielose, wie zum freibeweglichen, ja geflügelten Thiere die an ihren Felsen gekittete Muschel, welche abwarten muß, was der Zufall ihr zuführt. Denn ein Solcher kennt keine andere, als die wirkliche Sinnesanschauung; bis sie kommt, nagt er an Begriffen und Abstraktionen, welche doch nur Schalen und Hülsen, nicht der Kern der Erkenntniß sind. Er wird nie etwas Großes leisten, es wäre denn im Rechnen und der Mathematik. — Die Werke der bildenden Künste und der Poesie, ingleichen die Leistungen der Mimik, können auch angesehen werden als Mittel, Denen, die keine Phantasie haben, diesen Mangel möglichst zu ersetzen, Denen aber, die damit begabt sind, den Gebrauch derselben zu erleichtern.

Obgleich demnach die eigenthümliche und wesentliche Erkenntnißweise des Genies die anschauende ist, so machen den eigentlichen Gegenstand derselben doch keineswegs die einzelnen Dinge aus, sondern

die in diesen sich aussprechenden Platonischen Ideen, wie deren Auffassung im 29. Kapitel analysirt worden. Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehen, ist gerade der Grundzug des Genies, während der Normalmensch im Einzelnen auch nur das Einzelne als solches erkennt, da es nur als solches der Wirklichkeit angehört, welche allein für ihn Interesse, d. h. Beziehung zu seinem Willen hat. Der Grad, in welchem Jeder im einzelnen Dinge nur dieses, oder aber schon ein mehr oder minder Allgemeines, bis zum Allgemeinsten der Gattung hinauf, nicht etwa denkt, sondern geradezu erblickt, ist der Maaßstab seiner Annäherung zum Genie. Diesem entsprechend ist auch nur das Wesen der Dinge überhaupt, das Allgemeine in ihnen, das Ganze, der eigentliche Gegenstand des Genies; die Untersuchurg der einzelnen Phänomene ist das Feld der Talente, in den Realwissenschaften, deren Gegenstand eigentlich immer nur die Beziehungen der Dinge zu einander sind.

Was im vorhergegangenen Kapitel ausführlich gezeigt worden, daß nämlich die Auffassung der Ideen dadurch bedingt ist, daß das Erkennende das reine Subjekt der Erkenntniß sei, d. h. daß der Wille gänzlich aus dem Bewußtsein verschwinde, bleibt uns hier gegenwärtig. — Die Freude, welche wir an manchen, die Landschaft uns vor Augen bringenden Liedern Goethe's oder an den Naturschilderungen Jean Paul's haben, beruht darauf, daß wir dadurch der Objektivität jener Geister, d. h. der Reinheit theilhaft werden, mit welcher in ihnen die Welt als Vorstellung sich von der Welt als Wille gesondert und gleichsam ganz davon abgelöst hatte. — Daraus, daß die Erkenntnißweise des Genies wesentlich die von allem Wollen und seinen Beziehungen gereinigte ist, folgt auch, daß die Werke desselben nicht aus Absicht oder Willkur hervorgehen, sondern es dabei geleitet ist von einer instinktartigen Nothwendigkeit. — Was man das Regewerden des Genius, die Stunde der Weihe, den Augenblick der Begeisterung nennt, ist nichts Anderes, als das Freiwerden des Intellekts wenn dieser, seines Dienstes unter dem Willen einstweilen enthoben, jetzt nicht in Unthätigkeit oder Abspannung versinkt, sondern auf eine kurze Weile, ganz allein, aus freien Stücken, thätig ist. Dann ist er von der größten Reinheit und wird zum klaren Spiegel der Welt, denn, von seinem Ursprung, dem Willen, völlig abgetrennt, ist er jetzt die in einem Bewußtsein koncentrirte Welt als Vorstellung selbst. In solchen Augenblicken wird gleichsam die Seele unsterblicher Werke erzeugt. Hingegen ist bei allem absichtlichen Nachdenken der Intellekt nicht frei, da ja der Wille ihn leitet und sein Thema ihm vorschreibt.

Der Stempel der Gewöhnlichkeit, der Ausdruck von Vulgarität, welcher den allermeisten Gesichtern aufgedrückt ist, besteht eigentlich darin, daß die strenge Unterordnung ihres Erkennens unter ihr Wollen, die feste Kette, welche beide zusammenschließt, und die daraus folgende Unmöglichkeit, die Dinge anders als in Beziehung auf den Willen und seine Zwecke aufzufassen, darin sichtbar ist. Hingegen liegt der Ausdruck des Genies, welcher die augenfällige Familienähnlichkeit aller Hochbegabten ausmacht, darin, daß man das Losgesprochensein, die Manumission des Intellekts vom Dienste des Willens, das Vorherrschen des Erkennens über das Wollen, deutlich darauf liest; und weil alle Pein aus dem Wollen hervorgeht, das Erkennen hingegen an und für sich schmerzlos und heiter ist, so giebt dies ihren hohen Stirnen und ihrem klaren, schauenden Blick, welche dem Dienste des Willens und seiner Noth nicht unterthan sind, jenen Anstrich, großer, gleichsam überirdischen Heiterkeit, welcher zu Zeiten durchbricht und sehr wohl mit der Melancholie der übrigen Gesichtszüge, besonders des Mundes, zusammenbesteht, in dieser Beziehung aber treffend bezeichnet werden kann durch das Motto des Jordanus Brunus: In tristitia hilaris, in hilaritate tristis.

Der Wille, welcher die Wurzel des Intellekts ist, widersetzt sich jeder auf irgend etwas Anderes als seine Zwecke gerichteten Thätigkeit desselben. Daher ist der Intellekt einer rein objektiven und tiefen Auffassung der Außenwelt nur dann fähig, wenn er sich von dieser seiner Wurzel wenigstens einstweilen abgelöst hat. So lange er derselben noch verbunden bleibt, ist er aus eigenen Mitteln gar keiner Thätigkeit fähig, sondern schläft in Dumpfheit, so oft der Wille (das Interesse) ihn nicht weckt und in Bewegung setzt. Geschieht dies jedoch, so ist er zwar sehr tauglich, dem Interesse des Willens gemäß, die Relationen der Dinge zu erkennen, wie dies der kluge Kopf thut, der immer auch ein aufgeweckter, d. h. vom Wollen lebhaft erregter Kopf sein muß, aber er ist eben deshalb nicht fähig, das rein objektive Wesen der Dinge zu erfassen. Denn das Wollen und die Zwecke machen ihn so einseitig, daß er an den Dingen nur das sieht, was sich darauf bezieht, das Uebrige aber theils verschwindet, theils verfälscht ins Bewußtsein tritt. So wird z. B. ein in Angst und Eile Reisender den Rhein mit seinen Ufern nur als einen Querstrich, die Brücke darüber nur als einen diesen schneidenden Strich sehen. Im Kopfe des von seinen Zwecken erfüllten Menschen sieht die Welt aus, wie eine schöne Gegend auf einem Schlachtfeldplan aussieht. Freilich sind dies Extreme, der Deutlichkeit wegen genommen, allein auch jede

nur geringe Erregung des Willens wird eine geringe, jedoch stets jenen analoge Verfälschung der Erkenntniß zur Folge haben. In ihrer wahren Farbe und Gestalt, in ihrer ganzen und richtigen Bedeutung kann die Welt erst dann hervortreten, wenn der Intellekt, des Wollens ledig, frei über den Objekten schwebt und ohne vom Willen angetrieben zu sein, dennoch energisch thätig ist. Allerdings ist dies der Natur und Bestimmung des Intellekts entgegen, also gewissermaaßen widernatürlich, daher eben überaus selten; aber gerade hierin liegt das Wesen des Genies, bei welchem allein jener Zustand im hohen Grade und anhaltend Statt findet, während er bei den Uebrigen nur annäherungs- und ausnahmsweise eintritt. — In dem hier dargelegten Sinne nehme ich es, wenn Jean Paul („Vorschule der Aesthetik", § 12) das Wesen des Genies in die Besonnenheit setzt.*) Nämlich

---

*) „Die erste Erscheinung des Genius," sagt Jean Paul (Bd. I der „Vorschule der Aesthetik" S. 67 fg.), „ist die Besonnenheit. Sie setzt in jedem Grade ein Gleichgewicht und einen Wechselstreit zwischen Thun und Leiden, zwischen Ob- und Subjekt voraus. In ihrem gemeinsten Grade, der den Menschen vom Thier und den Wachen vom Schläfer absondert, fordert sie das Aequilibriren zwischen äußerer und innerer Welt; im Thiere verschlingt die äußere die innere, im bewegten Menschen diese oft jene. Nun giebt es eine höhere Besonnenheit, die, welche die innere Welt selbst entzweit und entzweitheilt in ein Ich und in dessen Reich, in einen Schöpfer und dessen Welt. Diese göttliche Besonnenheit ist soweit von der gemeinen unterschieden, wie Vernunft von Verstand, eben die Eltern von beiden. Die gemeine geschäftige Besonnenheit ist nur nach Außen gekehrt, und ist in höherm Sinne immer außer sich, nie bei sich, ihre Menschen haben mehr Bewußtsein als Selbstbewußtsein, welches letztere ein ganzes Sichselbersehen des zu- und des abgewandten Menschen in zwei Spiegeln zugleich ist. So sehr sondert die Besonnenheit des Genius sich von der andern ab, daß sie sogar als ihr Gegentheil öfter erscheint, und daß diese ewig fortbrennende Lampe im Innern, gleich Begräbniß-Lampen, auslöscht, wenn sie äußere Luft und Welt berührt. Aber was vermittelt sie? Gleichheit setzt stärker Freiheit voraus als Freiheit Gleichheit. Die innere Freiheit der Besonnenheit wird für das Ich durch das Wechseln und Bewegen großer Kräfte vermittelt und gelassen, wovon keine sich durch Uebermacht zu einem After-Ich constituirt, und die es gleichwohl so bewegen und beruhigen kann, daß sich nie der Schöpfer im Geschöpf verliert."

„Daher ist der Dichter, wie der Philosoph ein Auge; alle Pfeiler in ihm sind Spiegelpfeiler; sein Flug ist der freie einer Flamme, nicht der Wurf durch eine leidenschaftlich-springende Mine. Daher kann der wildeste Dichter ein sanfter Mensch sein — man schaue nur in Shakespeares himmelklares Angesicht oder noch lieber in dessen großes Dramen-Epos —; ja der Mensch kann umgekehrt auf dem Sklavenmarkte des Augenblicks jede Minute

der Normalmensch ist in den Strudel und Tumult des Lebens, dem er durch seinen Willen angehört, eingesenkt; sein Intellekt ist erfüllt von den Dingen und den Vorgängen des Lebens; aber diese Dinge und das Leben selbst, in objektiver Bedeutung, wird er gar nicht gewahr, wie der Kaufmann auf der Amsterdamer Börse vollkommen vernimmt, was sein Nachbar sagt, aber das dem Rauschen des Meeres ähnliche Gesumme der ganzen Börse, darüber der entfernte Beobachter erstaunt, gar nicht hört. Dem Genie hingegen, dessen Intellekt vom Willen, also von der Person, abgelöst ist, bedeckt das diese Betreffende nicht die Welt und die Dinge selbst, sondern es wird ihrer deutlich inne, es nimmt sie, an und für sich selbst, in objektiver Anschauung wahr; in diesem Sinne ist es besonnen.

Diese Besonnenheit ist es, welche den Maler befähigt, die Natur, die er vor Augen hat, treu auf der Leinwand wiederzugeben, und den Dichter, die anschauliche Gegenwart, mittelst abstrakter Begriffe, genau wieder hervorzurufen, indem er sie ausspricht und so zum deutlichen Bewußtsein bringt, ingleichen Alles, was die Uebrigen bloß fühlen, in Worten auszudrücken. — Das Thier lebt ohne alle

---

verkauft werden und doch dichtend sich sanft und frei erheben, wie Guido im Sturme seiner Persönlichkeit seine milden Kinder- und Engelsköpfe ründete und auflockte, gleich dem Meere voll Ströme und Wellen, das dennoch ein ruhendes reines Morgen- und Abendroth gen Himmel haucht. Nur der unverständige Jüngling kann glauben, geniales Feuer brenne als leidenschaftliches, sowie etwa für die Büste des nüchtern-dichterischen Plato die Büste des Bacchus ausgegeben wird. Der ewig zum Schwindel bewegte Alfieri fand auf Kosten seiner Schöpfungen weniger Ruhe in als außer sich. Der rechte Genius beruhigt sich von Innen; nicht die hochauffahrenden Wogen, sondern die stille Tiefe spiegelt die Welt."

„Diese Besonnenheit des Dichters, welche man bei den Philosophen am Liebsten voraussetzt, bekräftigt die Verwandtschaft beider. In wenigen Dichtern und Philosophen leuchtet sie aber so hell als in Platon, der eben beides war, von seinen scharfen Charakteren an bis zu seinen Hymnen und Ideen hinauf, diesen Sternbildern eines unterirdischen Himmels. Man begreift die Möglichkeit, wie man zwanzig Anfänge seiner Republik nach seinem Tode finden konnte, wenn man in „Phädrus", der alle unsere Rhetoriken verurtheilt, die besonnene, spielende Kritik erwägt, womit Sokrates den Hymnus auf die Liebe zergliedert. Die geniale Ruhe gleicht der sogenannten Unruhe, welche in der Uhr bloß für die Mäßigen, und dadurch für das Unterhalten der Bewegung arbeitet. Was fehlte unserm großen Herder bei einem solchen Scharf-, Tief-, und Viel- und Weitsinn zum höhern Dichter? Nur die letzte Aehnlichkeit mit Platon; daß nämlich seine Lenkfedern (pennae rectrices) im abgemessenen Verhältniß gegen seine gewaltigen Schwungfedern (remiges) gestanden hätten." A. d. H.

Besonnenheit. Bewußtsein hat es, d. h es erkennt sich und sein Wohl und Wehe, dazu auch die Gegenstände, welche solche veranlassen. Aber seine Erkenntniß bleibt stets subjektiv, wird nie objektiv; alles darin Vorkommende scheint sich ihm von selbst zu verstehen und kann ihm daher nie weder zum Vorwurf (Objekt der Darstellung), noch zum Problem (Objekt der Meditation) werden. Sein Bewußtsein ist also ganz immanent. Zwar nicht von gleicher, aber doch von verwandter Beschaffenheit ist das Bewußtsein des gemeinen Menschenschlages, indem auch seine Wahrnehmung der Dinge und der Welt überwiegend subjektiv und vorherrschend immanent bleibt. Es nimmt die Dinge in der Welt wahr, aber nicht die Welt, sein eigenes Thun und Leiden, aber nicht sich. Wie nun, in unendlichen Abstufungen, die Deutlichkeit des Bewußtseins sich steigert, tritt mehr und mehr die Besonnenheit ein, und dadurch kommt es allmählich dahin, daß bisweilen, wenn auch selten und dann wieder in höchst verschiedenen Graden der Deutlichkeit, es wie ein Blitz durch den Kopf fährt, mit „was ist das Alles?“ oder auch mit „wie ist es eigentlich beschaffen?“ Die erstere Frage wird, wenn sie große Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philosophen, und die andere, ebenso, den Künstler oder Dichter machen. Dieserhalb also hat der hohe Beruf dieser Beiden seine Wurzel in der Besonnenheit, die zunächst aus der Deutlichkeit entspringt, mit welcher sie der Welt und ihrer selbst inne werden und dadurch zur Besinnung darüber kommen. Der ganze Hergang aber entspringt daraus, daß der Intellekt durch sein Uebergewicht, sich vom Willen, dem er ursprünglich dienstbar ist, zu Zeiten losmacht.

Die hier dargelegten Betrachtungen über das Genie schließen sich ergänzend an die im 21. Kapitel enthaltene Darstellung des in der ganzen Reihe der Wesen wahrnehmbaren, immer weitern Auseinandertretens des Willens und des Intellekts. Dieses eben erreicht im Genie seinen höchsten Grad, wo es bis zur völligen Ablösung des Intellekts von seiner Wurzel, dem Willen, geht, so daß der Intellekt hier völlig frei wird, wodurch allererst die Welt als Vorstellung zur vollkommenen Objektivation gelangt. —

Jetzt noch einige die Individualität des Genies betreffende Bemerkungen. — Schon Aristoteles hat, nach Cicero (Tusc., I, 33), bemerkt, omnes ingeniosos melancholicos esse; welches sich ohne Zweifel, auf die Stelle des Aristoteles Problemata, 30, 1, bezieht. Auch Goethe sagt:

Meine Dichtergluth war sehr gering
So lang ich dem Guten entgegenging:
Dagegen brannte sie lichterloh,
Wann ich vor drohendem Uebel floh. —
Zart Gedicht, wie Regenbogen,
Wird nur auf dunkelm Grund gezogen:
Darum behagt dem Dichtergenie
Das Element der Melancholie.

Dies ist daraus zu erklären, daß, da der Wille seine ursprüngliche Herrschaft über den Intellekt stets wieder geltend macht, dieser unter ungünstigen persönlichen Verhältnissen, sich leichter derselben entzieht, weil er von widerwärtigen Umständen sich gern abwendet, gewissermaaßen um sich zu zerstreuen, und nun mit desto größerer Energie sich auf die fremde Außenwelt richtet, also leichter rein objektiv wird. Günstige persönliche Verhältnisse wirken umgekehrt. Im Ganzen und Allgemeinen jedoch beruht die dem Genie beigegebene Melancholie darauf, daß der Wille zum Leben, von je hellerem Intellekt er sich beleuchtet findet, desto deutlicher das Elend seines Zustandes wahrnimmt. — Die so häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geister hat ihr Sinnbild am Montblanc, dessen Gipfel meistens bewölkt ist; aber wenn bisweilen, zumal früh Morgens der Wolkenschleier reißt, und nun der Berg vom Sonnenlichte roth, aus seiner Himmelshöhe über den Wolken, auf Chamouni herabsieht, dann ist es ein Anblick, bei welchem Jedem das Herz im tiefsten Grunde aufgeht. So zeigt auch das meistens melancholische Genie zwischendurch die schon oben geschilderte, nur ihm mögliche, aus der vollkommensten Objektivität des Geistes entspringende, eigenthümliche Heiterkeit, die wie ein Lichtglanz auf seiner hohen Stirne schwebt: in tristitia hilaris, in hilaritate tristis. —

Alle Pfuscher sind es, im letzten Grunde, dadurch, daß ihr Intellekt, dem Willen noch zu fest verbunden, nur unter dessen Anspornung in Thätigkeit geräth, und daher eben ganz in dessen Dienste bleibt. Sie sind demzufolge keiner andern, als persönlicher Zwecke fähig. Diesen gemäß schaffen sie schlechte Gemälde, geistlose Gedichte, seichte, absurde sehr oft auch unredliche Philosopheme, wenn es nämlich gilt, durch fromme Unredlichkeit, sich hohen Vorgesetzten zu empfehlen. All ihr Thun und Denken ist also persönlich. Daher gelingt es ihnen höchstens, sich das Aeußere, Zufällige und Beliebige fremder, ächter Werke als Manier anzueignen, wo sie dann, statt des Kerns, die Schale fassen, jedoch vermeinen, Alles erreicht, ja, jene übertroffen zu haben. Wird dennoch das Mißlingen offenbart, so hofft Mancher, es durch

seinen guten Willen am Ende doch zu erreichen. Aber gerade dieser gute Wille macht es unmöglich, weil derselbe doch nur auf persönliche Zwecke hinausläuft; bei solchen aber kann es weder mit Kunst, noch Poesie, noch Philosophie je Ernst werden. Auf Jene paßt daher ganz eigentlich die Redensart: sie stehen sich selbst im Lichte. Ihnen ahnet es nicht, daß allein der von der Herrschaft des Willens und allen seinen Projekten losgerissene und dadurch frei thätige Intellekt, weil nur er den wahren Ernst verleiht, zu ächten Produktionen befähigt, und das ist gut für sie, sonst sprängen sie ins Wasser. — Der gute Wille ist in der Moral Alles, aber in der Kunst ist er nichts; da gilt, wie schon das Wort andeutet, allein das Können. — Alles kommt zuletzt darauf an, wo der eigentliche Ernst des Menschen liegt. Bei fast Allen liegt er ausschließlich im eigenen Wohl und dem der Ihrigen; daher sie dies und nichts Anderes zu fördern im Stande sind, weil eben kein Vorsatz, keine willkürliche und absichtliche Anstrengung, den wahren, tiefen, eigentlichen Ernst verleiht, oder ersetzt, oder richtiger verlegt. Denn er bleibt stets da, wo die Natur ihn hingelegt hat, ohne ihn aber kann Alles nur halb betrieben werden. Daher sorgen, aus demselben Grunde, geniale Individuen oft schlecht für ihre eigene Wohlfahrt. Wie ein bleiernes Anhängsel einen Körper immer wieder in die Lage zurückbringt, die sein durch dasselbe determinirter Schwerpunkt erfordert, so zieht der wahre Ernst des Menschen die Kraft und Aufmerksamkeit des Intellekts immer dahin zurück, wo er liegt, alles Andere treibt der Mensch ohne wahren Ernst. Daher sind allein die höchst seltenen, abnormen Menschen, deren wahrer Ernst nicht im Persönlichen und Praktischen, sondern im Objektiven und Theoretischen liegt, im Stande, das Wesentliche der Dinge und der Welt, also die höchsten Wahrheiten, aufzufassen, und in irgend einer Art und Weise wiederzugeben. Denn ein solcher außerhalb des Individuums, in das Objektive fallender Ernst desselben ist etwas der menschlichen Natur Fremdes, etwas Unnatürliches, eigentlich Uebernatürliches; jedoch allein durch ihn ist ein Mensch groß, und demgemäß wird alsdann sein Schaffen einem von ihm verschiedenen Genius zugeschrieben, der ihn im Besitz nehme. Einem solchen Menschen ist sein Bilden, Dichten und Denken Zweck, den Uebrigen ist es Mittel. Diese suchen dabei ihre Sache und wissen, in der Regel, sie wohl zu fördern, da sie sich den Zeitgenossen anschmiegen, bereit, den Bedürfnissen und Launen derselben zu dienen; daher leben sie meistens in glücklichen Umständen, Jener oft in sehr elenden. Denn sein persönliches Wohl opfert er dem objektiven

Zweck, er kann eben nicht anders, weil dort sein Ernst liegt. Sie halten es umgekehrt, darum sind sie klein, er aber ist groß. Demgemäß ist sein Werk für alle Zeiten, aber die Anerkennung desselben fängt meistens erst bei der Nachwelt an, sie leben und sterben mit ihrer Zeit. Groß überhaupt ist nur Der, welcher bei seinem Wirken, dieses sei nun ein praktisches, oder ein theoretisches, nicht seine Sache sucht, sondern allein einen objektiven Zweck verfolgt; er ist es aber selbst dann noch, wenn, im Praktischen, dieser Zweck ein mißverstandener, und sogar wenn er, in Folge davon, ein Verbrechen sein sollte. Daß er nicht sich und seine Sache sucht, dies macht ihn, unter allen Umständen, groß. Klein hingegen ist alles auf persönliche Zwecke gerichtete Treiben, weil der dadurch in Thätigkeit Versetzte sich nur in seiner eigenen, verschwindend kleinen Person erkennt und findet. Hingegen wer groß ist, erkennt sich in Allem und daher im Ganzen, er lebt nicht, wie Jener, allein im Mikrokosmos, sondern noch mehr im Makrokosmos. Darum eben ist das Ganze ihm angelegen, und er sucht es zu erfassen, um es darzustellen, oder um es zu erklären, oder um praktisch darauf zu wirken. Denn ihm ist es nicht fremd, er fühlt, daß es ihn angeht. Wegen dieser Ausdehnung seiner Sphäre nennt man ihn groß. Demnach gebührt nur dem wahren Helden, in irgend einem Sinn, und dem Genie jenes erhabene Prädikat; es besagt, daß sie, der menschlichen Natur entgegen, nicht ihre eigene Sache gesucht, nicht für sich, sondern für Alle gelebt haben. — Wie nun offenbar die Allermeisten stets klein sein müssen und niemals groß sein können, so ist doch das Umgekehrte nicht möglich, daß nämlich Einer durchaus, d. h. stets und jeden Augenblick, groß sei:

> Denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht,
> Und die Gewohnheit nennt er seine Amme.

Jeder große Mann nämlich muß dennoch oft nur das Individuum sein, nur sich im Auge haben, und das heißt klein sein. Hierauf beruht die sehr richtige Bemerkung, daß kein Held es vor seinem Kammerdiener bleibt; nicht aber darauf, daß der Kammerdiener den Helden nicht zu schätzen verstehe, — welches Goethe, in den „Wahlverwandtschaften“ (Bd. 2, Kap. 5), als Einfall der Ottilie auftischt. —

Das Genie ist sein eigener Lohn, denn das Beste, was Einer ist, muß er nothwendig für sich selbst sein. „Wer mit einem Talente, zu einem Talente geboren ist, findet in demselben sein schönstes Dasein“, sagt Goethe. Wenn wir zu einem großen Mann der Vorzeit hinauf-

blicken, denken wir nicht: „Wie glücklich ist er, von uns Allen noch jetzt bewundert zu werden“, sondern: „Wie glücklich muß er gewesen sein im unmittelbaren Genuß eines Geistes, an dessen zurückgelassenen Spuren Jahrhunderte sich erquicken.“ Nicht im Ruhme, sondern in Dem, wodurch man ihn erlangt, liegt der Werth, und in der Zeugung unsterblicher Kinder der Genuß. Daher sind Die, welche die Nichtigkeit des Nachruhmes daraus zu beweisen suchen, daß, wer ihn erlangt, nichts davon erfährt, dem Klügling zu vergleichen, der einem Manne, welcher auf einen Haufen Austerschalen im Hofe seines Nachbarn neidische Blicke würfe, sehr weise die gänzliche Unbrauchbarkeit derselben demonstriren wollte.

Der gegebenen Darstellung des Wesens des Genies zufolge ist dasselbe insofern naturwidrig, als es darin besteht, daß der Intellekt, dessen eigentliche Bestimmung der Dienst des Willens ist, sich von diesem Dienste emancipirt, um auf eigene Hand thätig zu sein. Demnach ist das Genie ein seiner Bestimmung untreu gewordener Intellekt. Hierauf beruhen die demselben beigegebenen Nachtheile, zu deren Betrachtungen wir jetzt den Weg uns dadurch bahnen, daß wir das Genie mit dem weniger entschiedenenen Ueberwiegen des Intellekts vergleichen.

Der Intellekt des Normalmenschen, streng an den Dienst seines Willens gebunden, mithin eigentlich bloß mit der Aufnahme der Motive beschäftigt, läßt sich ansehen als der Komplex von Drahtfäden, womit jede dieser Puppen auf dem Welttheater in Bewegung gesetzt wird. Hieraus entspringt der trockene, gesetzte Ernst der meisten Leute, der nur noch von dem der Thiere übertroffen wird, welche niemals lachen. Dagegen könnte man das Genie, mit seinem entfesselten Intellekt, einem unter den großen Drahtpuppen des berühmten mailändischen Puppentheaters mitspielenden, lebendigen Menschen vergleichen, der unter ihnen der Einzige wäre, welcher Alles wahrnähme und daher gern sich von der Bühne auf eine Weile losmachte, um aus den Logen das Schauspiel zu genießen; das ist die geniale Besonnenheit. — Aber selbst der überaus verständige und vernünftige Mann, den man beinahe weise nennen könnte, ist vom Genie gar sehr und zwar dadurch verschieden, daß sein Intellekt eine praktische Richtung behält, auf die Wahl der allerbesten Zwecke und Mittel bedacht ist, daher im Dienste des Willens bleibt und demnach recht eigentlich naturgemäß beschäftigt ist. Der feste, praktische Lebensernst, welchen die Römer als gravitas bezeichneten, setzt voraus, daß der Intellekt nicht den Dienst des Willens verlasse, um hinauszuschweifen zu Dem, was diesen nicht angeht; dar-

um läßt er nicht jenes Auseinandertreten des Intellekts und des Willens zu, welches Bedingung des Genies ist. Der kluge, ja der eminente Kopf, der zu großen Leistungen im Praktischen Geeignete, ist es gerade dadurch, daß die Objekte seinen Willen lebhaft erregen und zum rastlosen Nachforschen ihrer Verhältnisse und Beziehungen anspornen. Auch sein Intellekt ist also mit dem Willen fest verwachsen. Vor dem genialen Kopf hingegen schwebt, in seiner objektiven Auffassung, die Erscheinung der Welt als ein ihm Fremdes, ein Gegenstand der Kontemplation, der sein Wollen aus dem Bewußtsein verdrängt. Um diesen Punkt dreht sich der Unterschied zwischen der Befähigung zu Thaten und der zu Werken. Die letztere verlangt Objektivität und Tiefe der Erkenntniß, welche gänzliche Sonderung des Intellekts vom Willen zur Voraussetzung hat; die erstere hingegen verlangt Anwendung der Erkenntniß, Geistesgegenwart und Entschlossenheit, welche erfordert, daß der Intellekt unausgesetzt den Dienst des Willens besorge. Wo das Band zwischen Intellekt und Wille gelöst ist, wird der von seiner natürlichen Bestimmung abgewichene Intellekt den Dienst des Willens vernachlässigen; er wird z. B. selbst in der Noth des Augenblicks noch seine Emancipation geltend machen und etwa die Umgebung, von welcher dem Individuum gegenwärtige Gefahr droht, ihrem malerischen Eindruck nach aufzufassen nicht umhin können. Der Intellekt des vernünftigen und verständigen Mannes hingegen ist stets auf seinem Posten, ist auf die Umstände und deren Erfordernisse gerichtet; ein solcher wird daher in allen Fällen das der Sache Angemessene beschließen und ausführen, folglich keineswegs in jene Excentricitäten, persönliche Fehltritte, ja, Thorheiten verfallen, denen das Genie darum ausgesetzt ist, daß sein Intellekt nicht ausschließlich der Führer und Wächter seines Willens bleibt, sondern, bald mehr bald weniger vom rein Objektiven in Anspruch genommen wird. Den Gegensatz, in welchem die beiden hier abstrakt dargestellten, gänzlich verschiedenen Arten der Befähigung zu einander stehen, hat Goethe uns im Widerspiel des Tasso und Antonio veranschaulicht. Die oft bemerkte Verwandtschaft des Genies mit dem Wahnsinn beruht eben hauptsächlich auf jener, dem Genie wesentlichen, dennoch aber naturwidrigen Sonderung des Intellekts vom Willen. Diese aber selbst ist keineswegs Dem zuzuschreiben, daß das Genie von geringerer Intensität des Willens begleitet sei, da es vielmehr durch einen heftigen und leidenschaftlichen Charakter bedingt ist, sondern sie ist daraus zu erklären, daß der praktisch Ausgezeichnete, der Mann der Thaten, bloß das ganze und volle Maaß des für einen energischen Willen er-

forderten Intellekts hat, während den meisten Menschen sogar dieses abgeht, das Genie aber in einem völlig abnormen, wirklichen Uebermaaß von Intellekt besteht, dergleichen zum Dienste keines Willens erfordert ist. Dieserhalb eben sind die Männer der ächten Werke tausend Mal seltener, als die Männer der Thaten. Jenes abnorme Uebermaaß des Intellekts eben ist es, vermöge dessen dieser das entschiedene Uebergewicht erhält, sich vom Willen losmacht und nun, seines Ursprungs vergessend, aus eigener Kraft und Elasticität frei thätig ist, woraus die Schöpfungen des Genies hervorgehen.

Eben dieses nun ferner, daß das Genie im Wirken des freien, d. h. vom Dienste des Willens emancipirten Intellekts besteht, hat zur Folge, daß die Produktionen desselben keinen nützlichen Zwecken dienen. Es werde musicirt, oder philosophirt, gemalt, oder gedichtet; — ein Werk des Genies ist kein Ding zum Nutzen. Unnütz zu sein, gehört zum Charakter der Werke des Genies; es ist ihr Adelsbrief. Alle übrigen Menschenwerke sind da zur Erhaltung, oder Erleichterung unserer Existenz; bloß die hier in Rede stehenden nicht, sie allein sind ihrer selbst wegen da, und sind, in diesem Sinn, als die Blüthe oder der reine Ertrag des Daseins anzusehen. Deshalb geht beim Genuß derselben uns das Herz auf, denn wir tauchen dabei aus dem schweren Erdenäther der Bedürftigkeit auf. — Diesem analog sehen wir, auch außerdem, das Schöne selten mit dem Nützlichen vereint. Die hohen und schönen Bäume tragen kein Obst, die Obstbäume sind kleine, häßliche Krüppel. Die gefüllte Gartenrose ist nicht fruchtbar, sondern die kleine, wilde, fast geruchlose ist es. Die schönsten Gebäude sind nicht die nützlichsten; ein Tempel ist kein Wohnhaus. Ein Mensch von hohen, seltenen Geistesgaben, genöthigt, einem bloß nützlichen Geschäft, dem der Gewöhnlichste gewachsen wäre, obzuliegen, gleicht einer köstlichen, mit schönster Malerei geschmückten Vase, die als Kochtopf verbraucht wird; und die nützlichen Leute mit den Leuten von Genie vergleichen, ist wie Bausteine mit Diamanten vergleichen.

Der bloß praktische Mensch also gebraucht seinen Intellekt zu Dem, wozu ihn die Natur bestimmte, nämlich zum Auffassen der Beziehungen der Dinge, theils zu einander, theils zum Willen des erkennenden Individuums. Das Genie hingegen gebraucht ihn, der Bestimmung desselben entgegen, zum Auffassen des objektiven Wesens der Dinge. Sein Kopf gehört daher nicht ihm, sondern der Welt an, zu deren Erleuchtung in irgend einem Sinne er beitragen wird. Hieraus müssen dem damit begünstigten Individuum vielfältige Nachtheile erwachsen. Denn sein Intellekt wird überhaupt die Fehler

zeigen, die bei jedem Werkzeug, welches zu Dem, wozu es nicht gemacht ist, gebraucht wird, nicht auszubleiben pflegen. Zunächst wird er gleichsam der Diener zweier Herren sein, indem er, bei jeder Gelegenheit, sich von dem seiner Bestimmung entsprechenden Dienste losmacht, um seinen eigenen Zwecken nachzugehen, wodurch er den Willen oft sehr zur Unzeit im Stich läßt und hienach das so begabte Individuum für das Leben mehr oder weniger unbrauchbar wird, ja, in seinem Betragen bisweilen an den Wahnsinn erinnert. Sodann wird es, vermöge seiner gesteigerten Erkenntnißkraft, in den Dingen mehr das Allgemeine, als das Einzelne sehen, während der Dienst des Willens hauptsächlich die Erkenntniß des Einzelnen erfordert. Aber wenn nun wieder gelegentlich jene ganze, abnorm erhöhte Erkenntnißkraft sich plötzlich mit aller ihrer Energie, auf die Angelegenheiten und Miseren des Willens richtet, so wird sie diese leicht zu lebhaft auffassen, Alles in zu grellen Farben, zu hellem Lichte, und ins Ungeheure vergrößert erblicken, wodurch das Individuum auf lauter Extreme verfällt. Dies noch näher zu erklären, diene Folgendes. Alle große theoretische Leistungen, worin es auch sei, werden dadurch zu Stande gebracht, daß ihr Urheber alle Kräfte seines Geistes auf Einen Punkt richtet, in welchen er sie zusammenschießen läßt und concentrirt, so stark, fest und ausschließlich, daß die ganze übrige Welt ihm jetzt verschwindet und sein Gegenstand ihm alle Realität ausfüllt. Eben diese große und gewaltsame Koncentration, die zu den Privilegien des Genies gehört, tritt nun für dasselbe bisweilen auch bei den Gegenständen der Wirklichkeit und den Angelegenheiten des täglichen Lebens ein, welche alsdann, unter einen solchen Fokus gebracht, eine so monstrose Vergrößerung erhalten, daß sie sich darstellen wie der im Sonnenmikroskop die Statur des Elephanten annehmende Floh. Hieraus entsteht es, daß hochbegabte Individuen bisweilen über Kleinigkeiten in heftige Affekte der verschiedensten Art gerathen, die den Andern unbegreiflich sind, welche sie in Trauer, Freude, Sorge, Furcht, Zorn u. s. w. versetzt sehen, durch Dinge bei welchen ein Alltagsmensch ganz gelassen bliebe. Darum also fehlt dem Genie die Nüchternheit, welche gerade darin besteht, daß man in den Dingen nichts weiter sieht, als was ihnen, besonders in Hinsicht auf unsere möglichen Zwecke, wirklich zukommt; daher kann kein nüchterner Mensch ein Genie sein. Zu den angegebenen Nachtheilen gesellt sich nun noch die übergroße Sensibilität, welche ein abnorm erhöhtes Nerven- und Cerebral-Leben mit sich bringt, und zwar im Verein mit der das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Wollens,

die sich physisch als Energie des Herzschlages darstellt. Aus allem Diesen entspringt sehr leicht jene Ueberspanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affekte, jener schnelle Wechsel der Laune, unter vorherrschender Melancholie, die Goethe uns im Tasso vor Augen gebracht hat. Welche Vernünftigkeit, ruhige Fassung, abgeschlossene Uebersicht, völlige Sicherheit und Gleichmäßigkeit des Betragens zeigt doch der wohlausgestattete Normalmensch, im Vergleich mit der bald träumerischen Versunkenheit, bald leidenschaftlichen Aufregung des Genialen, dessen innere Qual der Mutterschooß unsterblicher Werke ist. — Zu diesem Allen kommt noch, daß das Genie wesentlich einsam lebt. Es ist zu selten, als daß es leicht auf seines Gleichen treffen könnte, und zu verschieden von den Uebrigen, um ihr Geselle zu sein. Bei ihnen ist das Wollen, bei ihm das Erkennende das Vorwaltende; daher sind ihre Freuden nicht seine, seine nicht ihre. Sie sind bloß moralische Wesen und haben bloß persönliche Verhältnisse, er ist zugleich ein reiner Intellekt, der als solcher der ganzen Menschheit angehört. Der Gedankengang des von seinem mütterlichen Boden, dem Willen, abgelösten und nur periodisch zu ihm zurückkehrenden Intellekts wird sich von dem des normalen, auf seinem Stamme haftenden, bald durchweg unterscheiden. Daher, und wegen der Ungleichheit des Schritts, ist Jener nicht zum gemeinschaftlichen Denken, d. h. zur Konversation mit den Andern geeignet; sie werden an ihm und seiner drückenden Ueberlegenheit so wenig Freude haben, wie er an ihnen. Sie werden daher sich behaglicher mit ihres Gleichen fühlen, und er wird die Unterhaltung mit seines Gleichen, obschon sie in der Regel nur durch ihre nachgelassenen Werke möglich ist, vorziehen. Sehr richtig sagt daher Chamfort: Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités. Das glücklichste Loos, was dem Genie werden kann, ist Entbindung vom Thun und Lassen, welches nicht sein Element ist, und freie Muße zu seinem Schaffen. — Aus diesem Allen ergiebt sich, daß, wenn gleich das Genie den damit Begabten in den Stunden, wo er, ihm hingegeben, ungehindert im Genuß desselben schwelgt, hoch beglücken mag, dasselbe dennoch keineswegs geeignet ist, ihm einen glücklichen Lebenslauf zu bereiten, vielmehr das Gegentheil. Dies bestätigt auch die in den Biographien niedergelegte Erfahrung. Dazu kommt noch ein Mißverhältniß nach außen, indem das Genie, in seinem Treiben und Leisten selbst, meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampfe steht. Die bloßen Talentmänner kommen stets zu rechter Zeit, denn, wie sie vom Geiste ihrer Zeit angeregt und vom Bedürfniß

derselben hervorgerufen werden, so sind sie auch gerade nur fähig diesem zu genügen. Sie greifen daher ein in den fortschreitenden Bildungsgang ihrer Zeitgenossen, oder in die schrittweise Förderung einer speciellen Wissenschaft; dafür wird ihnen Lohn und Beifall. Der nächsten Generation jedoch sind ihre Werke nicht mehr genießbar; sie müssen durch andere ersetzt werden, die dann auch nicht ausbleiben. Das Genie hingegen trifft in seine Zeit, wie ein Komet in die Planetenbahnen, deren wohlgeregelter und übersehbarer Ordnung sein völlig excentrischer Lauf fremd ist. Demnach kann es nicht eingreifen in den vorgefundenen, regelmäßigen Bildungsgang der Zeit, sondern wirft seine Werke weit hinaus in die vorliegende Bahn (wie der sich dem Tode weihende Imperator seinen Speer unter die Feinde), auf welcher die Zeit solche erst einzuholen hat. Sein Verhältniß zu den während dessen kulminirenden Talentmännern könnte es in den Worten des Evangelisten ausdrücken: Ὁ καιρος ὁ εμος ουπω παρεστιν. ὁ δε καιρος ὁ ὑμετερος παντοτε εστιν ἑτοιμος (Joh. 7, 6).*) — Das Talent vermag zu leisten was die Leistungsfähigkeit, jedoch nicht die Apprehensionsfähigkeit der Uebrigen überschreitet, daher findet es sogleich seine Schätzer. Hingegen geht die Leistung des Genies nicht nur über die Leistungs-, sondern auch über die Apprehensionsfähigkeit der Andern hinaus, daher werden diese seiner nicht unmittelbar inne. Das Talent gleicht dem Schützen, der ein Ziel trifft, welches die Uebrigen nicht erreichen können; das Genie dem, der eines trifft, bis zu welchem sie nicht ein Mal zu sehen vermögen; daher sie nur mittelbar, also spät, Kunde davon erhalten, und sogar diese nur auf Treu und Glauben annehmen. Demgemäß sagt Goethe im Lehrbrief: „Die Nachahmung ist uns angeboren; der Nachzuahmende wird nicht leicht erkannt. Selten wird das Treffliche gefunden, seltener geschätzt.“ Und Chamfort sagt: Il en est de la valeur des hommes comme de celle des diamans, qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-delà cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs. Auch schon Baco von Verulam hat es ausgesprochen: Infirmarum virtutum, apud vulgus, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus (De augm. sc., L. VI, c. 3). Ja, möchte vielleicht Einer entgegen, apud vulgus! — Da muß ich jedoch zu Hülfe kommen mit Machia-

*) Vielleicht hätte Schopenhauer auch noch den Vers 8 desselben Kapitels 7 des Johannis-Evangeliums für seinen Zweck citiren können: Ὑμεῖς ἀνάβητε εἰς τὴν ἑορτήν· ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην, ὅτι ὁ ἐμος καιρὸς οὔπω πεπλήρωται. A. d. H.

velli's Versicherung: Nel mondo non è se non volgo*); wie denn auch Thilo (über den Ruhm) bemerkt, daß zum großen Haufen gewöhnlich Einer mehr gehört, als Jeder glaubt. — Eine Folge dieser späten Anerkennung der Werke des Genies ist, daß sie selten von ihren Zeitgenossen und demnach in der Frische des Kolorits, welche die Gleichzeitigkeit und Gegenwart verleiht, genossen werden, sondern gleich den Feigen und Datteln, viel mehr im trockenen, als im frischen Zustande. —

Wenn wir nun endlich noch das Genie von der somatischen Seite betrachten, so finden wir es durch mehrere anatomische und physiologische Eigenschaften bedingt, welche einzeln selten vollkommen vorhanden, noch seltener vollständig beisammen, dennoch alle unerläßlich erfordert sind, so daß daraus erklärlich wird, warum das Genie nur als eine völlig vereinzelte, fast portentose Ausnahme vorkommt. Die Grundbedingung ist ein abnormes Ueberwiegen der Sensibilität über die Irritabilität und Reproduktionskraft, und zwar, was die Sache erschwert, auf einen männlichen Körper. (Weiber können bedeutendes Talent, aber kein Genie haben; denn sie bleiben stets subjektiv.) Imgleichen muß das Cerebralsystem vom Gangliensystem durch vollkommene Isolation rein geschieden sein, so daß es mit diesem im vollkommenen Gegensatze stehe, wodurch das Gehirn sein Parasitenleben auf dem Organismus recht entschieden, abgesondert, kräftig und unabhängig führt. Freilich wird es dadurch leicht feindlich auf den übrigen Organismus wirken und, durch sein erhöhtes Leben und rastlose Thätigkeit, ihn frühzeitig aufreiben, wenn nicht auch er selbst von energischer Lebenskraft und wohl konstituirt ist; auch dieses Letztere also gehört zu den Bedingungen. Ja, sogar ein guter Magen gehört dazu, wegen des speciellen und engen Konsensus dieses Theiles mit dem Gehirn. Hauptsächlich aber muß das Gehirn von ungewöhnlicher Entwickelung und Größe, besonders breit und hoch sein; hingegen wird die Tiefendimension zurückstehen, und das große Gehirn im Verhältniß gegen das kleine abnorm überwiegen. Auf Gestalt desselben im Ganzen und in den Theilen kommt ohne Zweifel sehr viel an; allein dies genau zu bestimmen, reichen unsere Kenntnisse noch nicht aus, obwohl wir die edle, hohe Intelligenz verkündende Form eines Schädels leicht erkennen. Die Textur der Gehirnmasse muß von der äußersten Feinheit und Vollendung sein und aus der reinsten, ausgeschiedensten, zartesten und erregbarsten Nervensubstanz bestehen; gewiß hat auch das quan-

---

*) Es giebt nichts Anderes auf der Welt, als Vulgus.

titative Verhältniß der weißen zur grauen Substanz entschiedenen Einfluß, den wir aber ebenfalls noch nicht anzugeben vermögen. Inzwischen besagt der Obduktionsbericht der Leiche Byron's*), daß bei ihm die weiße Substanz in ungewöhnlich starkem Verhältniß zur grauen stand, desgleichen, daß sein Gehirn 6 Pfund gewogen hat. Cuvier's Gehirn hat 5 Pfund gewogen; das normale Gewicht ist 3 Pfund. — Im Gegensatz des überwiegenden Gehirns müssen Rückenmark und Nerven ungewöhnlich dünn sein. Ein schön gewölbter hoher, und breiter Schädel, von dünner Knochenmasse, muß das Gehirn schützen, ohne es irgend einzuengen. Die ganze Beschaffenheit des Gehirns und Nervensystems ist das Erbtheil von der Mutter, worauf wir im folgenden Buche zurückkommen werden. Dieselbe ist aber, um das Phänomen des Genies hervorzubringen, durchaus unzureichend, wenn nicht, das Erbtheil vom Vater, ein lebhaftes, leidenschaftliches Temperament hinzukommt, sich somatisch darstellend, als ungewöhnliche Energie des Herzens und folglich des Blutumlaufs, zumal nach dem Kopfe hin. Denn hiedurch wird zunächst jene dem Gehirn eigene Turgescenz vermehrt, vermöge deren es gegen seine Wände drückt, daher es aus jeder durch Verletzung entstandenen Oeffnung in diesen hervorquillt; zweitens erhält durch die gehörige Kraft des Herzens das Gehirn diejenige innere, von seiner beständigen Hebung und Senkung bei jedem Athemzuge noch verschiedene Bewegung, welche in einer Erschütterung seiner ganzen Masse bei jedem Pulsschlage der vier Cerebral-Arterien besteht und deren Energie seiner hier vermehrten Quantität entsprechen muß, wie denn diese Bewegung überhaupt eine unerläßliche Bedingung seiner Thätigkeit ist. Dieser ist eben daher auch eine kleine Statur und besonders ein kurzer Hals günstig, weil auf dem kürzern Wege, das Blut mit mehr Energie zum Gehirn gelangt; deshalb sind die großen Geister selten von großem Körper. Jedoch ist jene Kürze des Weges unerläßlich: z. B. Goethe war von mehr als mittlerer Höhe. Wenn nun aber die ganze den Blutumlauf betreffende und daher vom Vater kommende Bedingung fehlt, so wird die von der Mutter stammende günstige Beschaffenheit des Gehirns höchstens ein Talent, einen feinen Verstand, den das alsdann eintretende Phlegma unterstützt, hervorbringen; aber ein phlegmatisches Genie ist unmöglich. Aus dieser vom Vater kommenden Bedingung des Genies erklären sich viele der oben geschilderten Temperamentsfehler desselben. Ist hingegen diese Bedingung ohne die erstere, also bei gewöhnlich

*) In Medwin's Conversations of L. Byron, p. 333.

oder gar schlecht konstruirtem Gehirn vorhanden, so giebt sie Lebhaftigkeit ohne Geist, Hitze ohne Licht, liefert Tollköpfe, Menschen von unerträglicher Unruhe und Petulanz. Daß von zwei Brüdern nur der eine Genie hat, und dann meistens der ältere, wie es z. B. Kants Fall war, ist zunächst daraus erklärlich, daß nur bei seiner Zeugung der Vater im Alter der Kraft und Leidenschaftlichkeit war, wiewohl auch die andere, von der Mutter stammende Bedingung durch ungünstige Umstände verkümmert werden kann.

Noch habe ich hier eine besondere Bemerkung hinzuzufügen über den kindlichen Charakter des Genies, d. h. über eine gewisse Aehnlichkeit, welche zwischen dem Genie und dem Kindesalter Statt findet. — In der Kindheit nämlich ist, wie beim Genie, das Cerebral- und Nervensystem entschieden überwiegend; denn seine Entwickelung eilt der des übrigen Organismus weit voraus, so daß bereits mit dem siebenten Jahre das Gehirn seine volle Ausdehnung und Masse erlangt hat. Schon Bichat sagt daher: Dans l'enfance le système nerveux, comparé au musculaire, est proprotionellement plus considérable que dans tous les âges suivans, tandis que, par la suite, la plupart des autres systèmes prédominent sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfans (De la vie et de la mort, Art. 8, § 6). Am spätesten hingegen fängt die Entwickelung des Genitalsystems an, und erst beim Eintritt des Mannesalters sind Irritabilität, Reproduktion und Genitalfunktion in voller Kraft, wo sie dann, in der Regel, das Uebergewicht über die Gehirnfunktion haben. Hieraus ist es erklärlich, daß die Kinder, im Allgemeinen, so klug, vernünftig wißbegierig und gelehrig, ja, im Ganzen, zu aller theoretischen Beschäftigung aufgelegter und tauglicher, als die Erwachsenen, sind; sie haben nämlich in Folge jenes Entwickelungsganges mehr Intellekt als Willen, d. h. als Neigung, Begierde, Leidenschaft. Denn Intellekt und Gehirn sind Eins, und eben so ist das Genitalsystem Eins mit der heftigsten aller Begierden; daher ich dasselbe den Brennpunkt des Willens genannt habe. Eben weil die heillose Thätigkeit dieses Systems noch schlummert, während die des Gehirns schon volle Regsamkeit hat, ist die Kindheit die Zeit der Unschuld und des Glückes, das Paradies des Lebens, das verlorene Eden, auf welches wir, unsern ganzen übrigen Lebensweg hindurch, sehnsüchtig zurückblicken. Die Basis jenes Glückes aber ist, daß in der Kindheit unser ganzes Dasein mehr im Erkennen, als im Wollen liegt; welcher Zustand zudem noch von außen durch die Neuheit aller Gegenstände unterstützt wird. Daher liegt die Welt, im Morgenglanze des Lebens,

so frisch, so zauberisch schimmernd, so anziehend vor uns. Die kleinen Begierden, schwankenden Neigungen und geringfügigen Sorgen der Kindheit sind gegen jenes Vorwalten der erkennenden Thätigkeit nur ein schwaches Gegengewicht. Der unschuldige und klare Blick der Kinder, an dem wir uns erquicken, und der bisweilen, in einzelnen, den erhabenen, kontemplativen Ausdruck, mit welchem Raphael seine Engelsköpfe verherrlicht hat, erreicht, ist aus dem Gesagten erklärlich. Demnach entwickeln die Geisteskräfte sich viel früher, als die Bedürfnisse, welchen zu dienen sie bestimmt sind; und hierin verfährt die Natur, wie überall, sehr zweckmäßig. Denn in dieser Zeit der vorwaltenden Intelligenz sammelt der Mensch einen großen Vorrath von Erkenntnissen, für künftige, ihm zur Zeit noch fremde Bedürfnisse. Daher ist sein Intellekt jetzt unablässig thätig, faßt begierig alle Erscheinungen auf, brütet darüber und speichert sie sorgfältig auf, für die kommende Zeit, — der Biene gleich, die sehr viel mehr Honig sammelt, als sie verzehren kann, im Vorgefühl künftiger Bedürfnisse. Gewiß ist was der Mensch bis zum Eintritt der Pubertät an Einsicht und Kenntniß erwirbt, im Ganzen genommen, mehr, als Alles was er nachher lernt, würde er auch noch so gelehrt; denn es ist die Grundlage aller menschlichen Erkenntnisse. — Bis zur selben Zeit waltet im kindlichen Leibe die Plasticität vor, deren Kräfte späterhin, nachdem sie ihr Werk vollendet hat, durch eine Metastase, sich auf das Generationssystem werfen, wodurch mit der Pubertät der Geschlechtstrieb eintritt und jetzt allmählich der Wille das Uebergewicht erhält. Dann folgt auf die vorwaltend theoretische, lernbegierige Kindheit das unruhige, bald stürmische, bald schwermüthige Jünglingsalter, welches nachher in das heftige und ernste Mannesalter übergeht. Gerade weil im Kinde jener unheilschwangere Trieb fehlt, ist das Wollen desselben so gemäßigt und dem Erkennen untergeordnet, woraus jener Charakter von Unschuld, Intelligenz und Vernünftigkeit entsteht, welcher dem Kindesalter eigenthümlich ist. — Worauf nun die Aehnlichkeit des Kindesalters mit dem Genie beruhe, brauche ich kaum noch auszusprechen: im Ueberschuß der Erkenntnißkräfte über die Bedürfnisse des Willens, und im daraus entspringenden Vorwalten der bloß erkennenden Thätigkeit. Wirklich ist jedes Kind gewissermaaßen ein Genie, und jedes Genie gewissermaaßen ein Kind. Die Verwandtschaft Beider zeigt sich zunächst in der Naivetät und erhabenen Einfalt, welche ein Grundzug des ächten Genies ist; sie tritt auch außerdem in manchen Zügen an den Tag, so daß eine gewisse Kindlichkeit allerdings zum Charakter des Genies gehört. In Riemers

Mittheilungen über Goethe wird (Bd. I, S. 184) erwähnt, daß Herder und Andere Goethe tadelnd nachsagten, er sei ewig ein großes Kind; gewiß haben sie es mit Recht gesagt, nur nicht mit Recht getadelt. Auch von Mozart hat es geheißen, er sei zeitlebens ein Kind geblieben. (Nissens Biographie Mozarts: S. 2 und 529.) Schlichtegrolls Nekrolog (von 1791 Bd. II, S. 109) sagt von ihm: „Er wurde früh in seiner Kunst ein Mann, in allen übrigen Verhältnissen aber blieb er beständig ein Kind." Jedes Genie ist schon darum ein großes Kind, weil es in die Welt hineinschaut als in ein Fremdes, ein Schauspiel, daher mit rein objektivem Interesse. Demgemäß hat es, so wenig wie das Kind, jene trockene Ernsthaftigkeit der Gewöhnlichen, welche, keines andern als des subjektiven Interesses fähig, in den Dingen immer bloß Motive für ihr Thun sehen. Wer nicht zeitlebens gewissermaaßen ein großes Kind bleibt, sondern ein ernsthafter, nüchterner, durchweg gesetzter und vernünftiger Mann wird, kann ein sehr nützlicher und tüchtiger Bürger dieser Welt sein, nur nimmermehr ein Genie. In der That ist das Genie es dadurch, daß jenes, dem Kindesalter natürliche, Ueberwiegen des sensiblen Systems und der erkennenden Thätigkeit sich bei ihm, abnormer Weise, das ganze Leben hindurch erhält, also hier ein perennirendes wird. Eine Spur davon zieht sich freilich auch bei manchen gewöhnlichen Menschen noch bis ins Jünglingsalter hinüber, daher z. B. an manchen Studenten noch ein rein geistiges Streben und eine geniale Excentricität unverkennbar ist. Allein die Natur kehrt in ihr Gleis zurück; sie verpuppen sich und erstehen, im Mannesalter, als eingefleischte Philister, über die man erschrickt, wenn man sie in späteren Jahren wieder antrifft, — Auf dem ganzen hier dargelegten Hergang beruht auch Goethe's schöne Bemerkung: „Kinder halten nicht was sie versprechen, junge Leute sehr selten, und wenn sie Wort halten, hält es ihnen die Welt nicht." (Wahlverwandtschaften, Th. I, Kap. 10.) Die Welt nämlich, welche die Kronen, die sie für das Verdienst hoch emporhielt, nachher Denen aufsetzt, welche Werkzeuge ihrer niedrigen Absichten werden, oder aber sie zu betrügen verstehen. — Dem Gesagten gemäß giebt es, wie eine bloße Jugendschönheit, die fast Jeder Ein Mal besitzt (beauté du diable), auch eine bloße Jugend-Intellektualität, ein gewisses geistiges, zum Auffassen, Verstehen, Lernen geneigtes und geeignetes Wesen, welches Jeder in der Kindheit, Einige noch in der Jugend haben, das aber danach sich verliert, eben wie jene Schönheit. Nur bei höchst Wenigen, den Auserwählten, dauert das Eine, wie das Andere das ganze Leben hindurch fort, so daß selbst im höhern Alter noch eine Spur davon sicht-

bar bleibt; dies sind die wahrhaft schönen, und die wahrhaft genialen Menschen.

Das hier in Erwägung genommene Ueberwiegen des cerebralen Nervensystems und der Intelligenz in der Kindheit, nebst dem Zurücktreten derselben im reifen Alter, erhält eine wichtige Erläuterung und Bestätigung dadurch, daß bei dem Thiergeschlechte, welches dem Menschen am nächsten stehet, den Affen, dasselbe Verhältniß in auffallendem Grade Statt findet. Es ist allmählich gewiß geworden, daß der so höchst intelligente Orang-Utan ein junger Pongo ist, welcher, wenn herangewachsen, die große Menschenähnlichkeit des Antlitzes und zugleich die erstaunliche Intelligenz verliert, indem der untere thierische Theil des Gesichts sich vergrößert, die Stirn dadurch zurücktritt, große cristae, zur Muskelanlage, den Schädel thierisch gestalten, die Thätigkeit des Nervensystems sinkt und an ihrer Stelle eine außerordentliche Muskelkraft sich entwickelt, welche, als zu seiner Erhaltung ausreichend, die große Intelligenz jetzt überflüssig macht. Besonders wichtig ist, was in dieser Hinsicht Friedrich Cuvier gesagt und Flourens erläutert hat in einer Recension der Histoire naturelle des Ersteren, welche sich im Septemberheft des Journal des Savans von 1839 befindet und auch, mit einigen Zusätzen, besonders abgedruckt ist unter dem Titel: Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens. 1841. Daselbst, S. 50, heißt es: „L'intelligence de l'orang outang, cette intelligence si développée, et développée de si bonne heure, décroit avec l'âge. L'orang-outang, lorsqu'il est jeune, nous étonne par sa pénétration, par sa ruse, par son adresse; l'orang-outang, devenu adulte, n'est plus qu'un animal grossier, brutal, intraitable. Et il en est de tous les singes comme de l'orang-outang. Dans tous, l'intelligence décroit à mesure que les forces s'accroissent. L'animal qui a les plus d'intelligence, n'a toute cette intelligence que dans le jeune âge." — Ferner S. 87: „Les singes de tous les genres offrent ce rapport inverse de l'âge et de l'intelligence. Ainsi, par exemple, l'Entelle (espèce de guenon du sousgenre des Semnopithèques et l'un des singes vénérés dans la religion des Bramas) a, dans le jeune âge, le front large, le museau peu saillant, le crâne élevé, arrondi, etc." Avec l'âge le front disparait, recule, le museau proémine; et le moral ne change pas moins que le physique: l'apathie, la violence, le besoin de solitude, remplacent la pénétration, la docilité, la confiance. „Ces différences sont si grandes", dit Mr. Fréd. Cuvier, „que dans l'habitude où nous sommes de juger des

actions des animaux par les nôtres, nous prendrions le jeune animal pour un individu de l'âge, où toutes les qualités morales de l'espèce sont acquises, et l'Entelle adulte pour un individu qui n'aurait encore que ses forces physiques. Mais la nature n'en agit pas ainsi avec ces animaux, qui ne doivent pas sortir de la sphère étroite, qui leur est fixée, et à qui il suffit en quelque sorte de pouvoir veiller à leur conservation. Pour cela l'intelligence était nécessaire, quand la force n'existait pas, et quand celle-ci est acquise, toute autre puissance perd de son utilité.“ — Und S. 118: „La conservation des espèces ne repose pas moins sur les qualités intellectuelles des animaux, que sur leurs qualités organiques.“ Dieses Letztere bestätigt meinen Satz, daß der Intellekt, so gut wie Klauen und Zähne, nichts Anderes, als ein Werkzeug zum Dienste des Willens ist.

Kapitel 32.

Ueber den Wahnsinn.

Die eigentliche Gesundheit des Geistes besteht in der vollkommenen Rückerinnerung. Freilich ist diese nicht so zu verstehen, daß unser Gedächtniß Alles aufbewahrte. Denn unser zurückgelegter Lebensweg schrumpft in der Zeit zusammen, wie der des zurücksehenden Wanderes im Raum; bisweilen wird es uns schwer, die einzelnen Jahre zu unterscheiden, die Tage sind meistens unkenntlich geworden. Eigentlich aber sollen nur die ganz gleichen und unzählige Mal wiederkehrenden Vorgänge, deren Bilder gleichsam einander decken, in der Erinnerung so zusammenlaufen, daß sie individuell unkenntlich werden; hingegen muß jeder irgend eigenthümliche, oder bedeutsame Vorgang in der Erinnerung wieder aufzufinden sein, wenn der Intellekt normal, kräftig und ganz gesund ist. — Als den zerrissenen Faden dieser, wenn auch in stets abnehmender Fülle und Deutlichkeit, doch gleichmäßig fortlaufenden Erinnerung habe ich im Texte den Wahnsinn dargestellt. Zur Bestätigung hievon diene folgende Betrachtung.

Das Gedächtniß eines Gesunden gewährt über einen Vorgang, dessen Zeuge er gewesen, eine Gewißheit, welche als eben so fest und sicher angesehen wird, wie seine gegenwärtige Wahrnehmung einer Sache; daher derselbe, wenn von ihm beschworen, vor Gericht dadurch festgestellt wird. Hingegen wird der bloße Verdacht des Wahnsinns die Aussage eines Zeugen sofort entkräften. Hier also liegt das Kriterium zwischen Geistesgesundheit und Verrücktheit. Sobald ich zweifle, ob ein Vorgang, dessen ich mich erinnere, auch wirklich Statt gefunden, werfe ich auf mich selbst den Verdacht des Wahnsinns, es sei denn, ich wäre ungewiß, ob es nicht ein bloßer Traum gewesen.

Zweifelt ein Anderer an der Wirklichkeit eines von mir als Augenzeugen erzählten Vorgangs, ohne meiner Redlichkeit zu mißtrauen, so hält er mich für verrückt. Wer durch häufig wiederholtes Erzählen eines ursprünglich von ihm erlogenen Vorganges endlich dahin kommt, ihn selbst zu glauben, ist, in diesem Einen Punkt, eigentlich schon verrückt. Man kann einem Verrückten witzige Einfälle, einzelne gescheute Gedanken, selbst richtige Urtheile zutrauen, aber seinem Zeugniß über vergangene Begebenheiten wird man keine Gültigkeit beilegen. In der Lalitavistara, bekanntlich der Lebensgeschichte des Buddha Schakya-Muni, wird erzählt, daß, im Augenblicke seiner Geburt, auf der ganzen Welt alle Kranke gesund, alle Blinde sehend, alle Taube hörend wurden und alle Wahnsinnigen „ihr Gedächtniß wiedererhielten". Letzteres wird sogar an zwei Stellen erwähnt.*)

Meine eigene, vieljährige Erfahrung hat mich auf die Vermuthung geführt, daß Wahnsinn verhältnißmäßig am häufigsten bei Schauspielern eintritt. Welchen Mißbrauch treiben aber auch diese Leute mit ihrem Gedächtniß! Täglich haben sie eine neue Rolle einzulernen, oder eine alte aufzufrischen, diese Rollen sind aber sämmtlich ohne Zusammenhang, ja, im Widerspruch und Kontrast mit einander, und jeden Abend ist der Schauspieler bemüht, sich selbst ganz zu vergessen, um ein völlig Anderer zu sein. Dergleichen bahnt geradezu den Weg zum Wahnsinn.

Die im Texte gegebene Darstellung der Entstehung des Wahnsinns wird faßlicher werden, wenn man sich erinnert, wie ungern wir an Dinge denken, welche unser Interesse, unsern Stolz, oder unsere Wünsche stark verletzen, wie schwer wir uns entschließen, Dergleichen dem eigenen Intellekt zu genauer und ernster Untersuchung vorzulegen, wie leicht wir dagegen unbewußt davon wieder abspringen, oder abschleichen, wie hingegen angenehme Angelegenheiten ganz von selbst uns in den Sinn kommen und, wenn verscheucht, uns stets wieder beschleichen, daher wir ihnen stundenlang nachhängen. In jenem Widerstreben des Willens, das ihm Widrige in die Beleuchtung des Intellekts kommen zu lassen, liegt die Stelle, an welcher der Wahnsinn auf den Geist einbrechen kann. Jeder widrige neue Vorfall nämlich muß vom Intellekt assimilirt werden, d. h. im System der sich auf unsern Willen und sein Interesse beziehenden Wahrheiten eine Stelle erhalten, was immer Befriedigenderes er auch zu verdrängen

*) Rgya Tcher Rol Pa, Hist. de Bouddha Chakya Mouni, trad. de Tibétain p. Foucaux, 1848, p. 91 et 99.

haben mag. Sobald dies geschehen ist, schmerzt es schon viel weniger, aber diese Operation selbst ist oft sehr schmerzlich, geht auch meistens nur langsam und mit Widerstreben von Statten. Inzwischen kann nur, sofern sie jedesmal richtig vollzogen worden, die Gesundheit des Geistes bestehen. Erreicht hingegen, in einem einzelnen Fall, das Widerstreben und Sträuben des Willens wider die Aufnahme einer Erkenntniß den Grad, daß jene Operation nicht rein durchgeführt wird, werden demnach dem Intellekt gewisse Vorfälle oder Umstände völlig unterschlagen, weil der Wille ihren Anblick nicht ertragen kann, wird alsdann, des nothwendigen Zusammenhangs wegen, die dadurch entstandene Lücke beliebig ausgefüllt, — so ist der Wahnsinn da. Denn der Intellekt hat seine Natur aufgegeben, dem Willen zu gefallen, der Mensch bildet sich jetzt ein was nicht ist. Jedoch wird der so entstandene Wahnsinn jetzt der Lethe unerträglicher Leiden, er war das letzte Hülfsmittel der geängstigten Natur, d. i. des Willens.

Beiläufig sei hier ein beachtungswerther Beleg meiner Ansicht erwähnt. Carlo Gozzi, im Mostro turchino, Akt 1, Scene 2, führt uns eine Person vor, welche einen Vergessenheit herbeiführenden Zaubertrank getrunken hat, diese stellt sich ganz wie eine wahnsinnige dar.

Der obigen Darstellung zufolge kann man also den Ursprung des Wahnsinns ansehen als ein gewaltsames „Sich aus dem Sinn schlagen“ irgend einer Sache, welches jedoch nur möglich ist mittelst des „Sich in den Kopf setzen“ irgend einer andern. Seltener ist der umgekehrte Hergang, daß nämlich das „Sich in den Kopf setzen“ das Erste und das „Sich aus dem Sinn schlagen“ das Zweite ist. Er findet jedoch Statt in den Fällen, wo Einer den Anlaß, über welchen er verrückt geworden, beständig gegenwärtig behält und nicht davon los kommen kann; so z. B. bei manchem verliebten Wahnsinn, Erotomanie, wo dem Anlaß fortwährend nachgehangen wird; auch bei dem aus Schreck über einen plötzlichen, entsetzlichen Vorfall entstandenen Wahnsinn. Solche Kranke halten den gefaßten Gedanken gleichsam krampfhaft fest, so daß kein anderer, am wenigsten ein ihm entgegenstehender, aufkommen kann. Bei beiden Hergängen bleibt aber das Wesentliche des Wahnsinns dasselbe, nämlich die Unmöglichkeit einer gleichförmig zusammenhängenden Rückerinnerung, wie solche die Basis unserer gesunden, vernünftigen Besonnenheit ist. — Vielleicht könnte der hier dargestellte Gegensatz der Entstehungsweise, wenn mit Urtheil angewandt, einen scharfen und tiefen Eintheilungsgrund des eigentlichen Irrwahns abgeben.

Uebrigens habe ich nur den psychischen Ursprung des Wahnsinns in Betracht genommen, also den durch äußere, objektive Anlässe herbeigeführten. Oefter jedoch beruht er auf rein somatischen Ursachen, auf Mißbildungen, oder partiellen Desorganisationen des Gehirns, oder seiner Hüllen, auch auf dem Einfluß, welchen andere krankhaft affizirte Theile auf das Gehirn ausüben. Hauptsächlich bei letzterer Art des Wahnsinns mögen falsche Sinnesanschauungen, Hallucinationen, vorkommen. Jedoch werden beiderlei Ursachen des Wahnsinns meistens von einander participiren, zumal die psychische von der somatischen. Es ist damit wie mit dem Selbstmorde; selten mag dieser durch den äußern Anlaß allein herbeigeführt sein, sondern ein gewisses körperliches Mißbehagen liegt ihm zum Grunde, und je nach dem Grade, den dieses erreicht, ist ein größerer oder kleinerer Anlaß von außen erforderlich, nur beim höchsten Grade desselben gar keiner. Daher ist kein Unglück so groß, daß es Jeden zum Selbstmord bewöge, und keines so klein, daß nicht schon ein ihm gleiches dahin geführt hätte. Ich habe die psychische Entstehung des Wahnsinns dargelegt, wie sie bei dem, wenigstens allem Anschein nach, Gesunden durch ein großes Unglück herbeigeführt wird. Bei dem somatisch bereits stark dazu Disponirten wird eine sehr geringe Widerwärtigkeit dazu hinreichend sein; so z. B. erinnere ich mich eines Menschen im Irrenhause, welcher Soldat gewesen und wahnsinnig geworden war, weil sein Offizier ihn mit Er angeredet hatte. Bei entschiedener körperlicher Anlage bedarf es, sobald diese zur Reife gekommen, gar keines Anlasses. Der aus bloß psychischen Ursachen entsprungene Wahnsinn kann vielleicht, durch die ihn erzeugende, gewaltsame Verkehrung des Gedankenlaufs, auch eine Art Lähmung oder sonstige Depravation irgend welcher Gehirntheile herbeiführen, welche, wenn nicht bald gehoben, bleibend wird; daher Wahnsinn nur im Anfang, nicht aber nach längerer Zeit heilbar ist.

Daß es eine mania sine delirio, Raserei ohne Verrücktheit, gebe, hatte Pinel gelehrt, Esquirol bestritten, und seitdem ist viel dafür und dawider gesagt worden. Die Frage ist nur empirisch zu entscheiden. Wenn aber ein solcher Zustand wirklich vorkommt, so ist er daraus zu erklären, daß hier der Wille sich der Herrschaft und Leitung des Intellekts, und mithin der Motive, periodisch ganz entzieht, wodurch er dann als blinde, ungestüme, zerstörende Naturkraft auftritt und demnach sich äußert als die Sucht, Alles, was ihm in den Weg kommt, zu vernichten. Der so losgelassene Wille gleicht dann dem Strome, der den Damm durchbrochen, dem Rosse, das den Reiter

abgeworfen hat, der Uhr, aus welcher die hemmenden Schrauben herausgenommen sind. Jedoch wird bloß die Vernunft, also die reflektive Erkenntniß, von jener Suspension getroffen, nicht auch die intuitive, da sonst der Wille ohne alle Leitung, folglich der Mensch unbeweglich bliebe. Vielmehr nimmt der Rasende die Objekte wahr, da er auf sie losbricht, hat auch Bewußtsein seines gegenwärtigen Thuns und nachher Erinnerung desselben. Aber er ist ohne alle Reflexion, also ohne alle Leitung durch Vernunft, folglich jeder Ueberlegung und Rücksicht auf das Abwesende, das Vergangene und Zukünftige ganz unfähig. Wenn der Anfall vorüber ist und die Vernunft die Herrschaft wiedererlangt hat, ist ihre Funktion regelrecht, da ihre eigene Thätigkeit hier nicht verrückt und verdorben ist, sondern nur der Wille das Mittel gefunden hat, sich ihr auf eine Weile ganz zu entziehen.

Kapitel 33.

Vereinzelte Bemerkungen über Naturschönheit.

Den Anblick einer schönen Landschaft so überaus erfreulich zu machen, trägt unter Anderem auch die durchgängige Wahrheit und Konsequenz der Natur bei. Diese befolgt hier freilich nicht den logischen Leitfaden, im Zusammenhange der Erkenntnißgründe, der Vordersätze und Nachsätze, Prämissen und Konklusionen, aber doch den ihm analogen des Kausalitätsgesetzes, im sichtlichen Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen. Jede Modifikation, auch die leiseste, welche ein Gegenstand durch seine Stellung, Verkürzung, Verdeckung, Beleuchtung, Linear- und Luft-Perspektive u. s. w. erhält, wird durch seine Wirkung auf das Auge unfehlbar angegeben und genau in Rechnung gebracht, das indische Sprichwort: „Jedes Reiskörnchen wirft seinen Schatten" findet hier Bewährung. Daher zeigt sich hier Alles so durchgängig folgerecht, genau regelrecht, zusammenhängend und skrupulos richtig, hier giebt es keine Winkelzüge. Wenn wir nun den Anblick einer schönen Aussicht bloß als Gehirnphänomen in Betracht nehmen, so ist er das einzige stets ganz regelrechte, tadellose und vollkommene, unter den komplicirten Gehirnphänomenen, da alle übrigen, zumal unsere eigenen Gedankenoperationen, im Formalen oder Materialen, mit Mängeln oder Unrichtigkeiten, mehr oder weniger, behaftet sind. Aus diesem Vorzug des Anblicks der schönen Natur ist zunächst das Harmonische und durchaus Befriedigende seines Eindrucks zu erklären, dann aber auch die günstige Wirkung, welche derselbe auf unser gesammtes Denken hat, welches dadurch, in seinem formalen Theil, richtiger gestimmt und gewissermaaßen geläutert wird, indem jenes allein ganz tadellose Gehirnphänomen das Gehirn überhaupt in eine völlig normale Aktion versetzt und nun das Denken im

Konsequenten, Zusammenhangenden, Regelrechten und Harmonischen aller seiner Processe, jene Methode der Natur zu befolgen sucht, nachdem es durch sie in den rechten Schwung gebracht worden. Eine schöne Aussicht ist daher ein Kathartikon des Geistes, wie die Musik, nach Aristoteles, des Gemüthes, und in ihrer Gegenwart wird man am richtigsten denken. —

Daß der sich plötzlich vor uns aufthuende Anblick der Gebirge uns so leicht in eine ernste, auch wohl erhabene Stimmung versetzt, mag zum Theil darauf beruhen, daß die Form der Berge und der daraus entstehende Umriß des Gebirges die einzige stets bleibende Linie der Landschaft ist, da die Berge allein dem Verfall trotzen, der alles Uebrige schnell hinwegrafft, zumal unsere eigene, ephemere Person. Nicht, daß beim Anblick des Gebirgs alles Dieses in unser deutliches Bewußtsein träte, sondern ein dunkles Gefühl davon wird der Grundbaß unserer Stimmung. —

Ich möchte wissen, warum, während für die menschliche Gestalt und Antlitz die Beleuchtung von oben durchaus die vortheilhafteste und die von unten die ungünstigste ist, hinsichtlich der landschaftlichen Natur gerade das Umgekehrte gilt. —

Wie ästhetisch ist doch die Natur! Jedes ganz unangebaute und verwilderte, d. h. ihr selber frei überlassene Fleckchen, sei es auch klein, wenn nur die Tatze des Menschen davon bleibt, dekorirt sie alsbald auf die geschmackvollste Weise, bekleidet es mit Pflanzen, Blumen und Gesträuchen, deren ungezwungenes Wesen, natürliche Grazie und anmuthige Gruppirung davon zeugt, daß sie nicht unter der Zuchtruthe des großen Egoisten aufgewachsen sind, sondern hier die Natur frei gewaltet hat. Jedes vernachlässigte Plätzchen wird alsbald schön. Hierauf beruht das Princip der englischen Gärten, welches ist, die Kunst möglichst zu verbergen, damit es aussehe, als habe hier die Natur frei gewaltet. Denn nur dann ist sie vollkommen schön, d. h. zeigt in größter Deutlichkeit die Objektivation des noch erkenntnißlosen Willens zum Leben, der sich hier in größter Naivetät entfaltet, weil die Gestalten nicht, wie in der Thierwelt, bestimmt sind durch außerhalb liegende Zwecke, sondern allein unmittelbar durch Boden, Klima und ein geheimnißvolles Drittes, vermöge dessen so viele Pflanzen, die ursprünglich demselben Boden und Klima entsprossen sind, doch so verschiedene Gestalten und Charaktere zeigen.

Der mächtige Unterschied zwischen den englischen, richtiger chinesischen Gärten und den jetzt immer seltener werdenden, jedoch noch in einigen Prachtexemplaren vorhandenen alt-französischen beruht im

letzten Grunde darauf, daß jene im objektiven, diese im subjektiven Sinne angelegt sind. In jenen nämlich wird der Wille der Natur, wie er sich in Baum, Staude, Berg und Gewässer objektivirt, zu möglichst reinem Ausdruck dieser Ideen, also seines eigenen Wesens, gebracht. In den französischen Gärten hingegen spiegelt sich nur der Wille des Besitzers, welcher die Natur unterjocht hat, so daß sie, statt ihrer Idee, die ihm entsprechenden, ihr aufgezwungenen Formen, als Abzeichen ihrer Sklaverei, trägt: geschorene Hecken, in allerhand Gestalten geschnittene Bäume, gerade Alleen, Bogengänge u. s. w.*)

*) Von den hierin gehörigen Schriften über Gartenkunst erwähnen wir nur die des Fürsten Pückler-Muskau, welcher nicht nur selbst ein großer Gartenkünstler war (was er durch die weltberühmten Anlagen zu Muskau und Branitz bewiesen hat), sondern auch in geistreicher Weise über seine Kunst zu schreiben verstand. Seine „Andeutungen über Landschaftsgärtnerei“ (Stuttg. 1834) sind eine Fundgrube geistreicher und neuer Ideen auf diesem Gebiete der Aesthetik. Auch Downings „Treatise on the theorie and practice of landscape-gardening“ (Lond. 1849) ist ein besonders in England viel verbreitetes Buch. A. d. H.

Kapitel 34.

Ueber das innere Wesen der Kunst.

Nicht bloß die Philosophie, sondern auch die schönen Künste arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daseins zu lösen. Denn in jedem Geiste, der sich ein Mal der rein objektiven Betrachtung der Welt hingiebt, ist, wie versteckt und unbewußt es auch sein mag, ein Streben rege geworden, das wahre Wesen der Dinge, des Lebens, des Daseins, zu erfassen. Denn Dieses allein hat Interesse für den Intellekt als solchen, d. h. für das von den Zwecken des Willens frei gewordene, also reine Subjekt des Erkennens, wie für das als bloßes Individuum erkennende Subjekt die Zwecke des Willens allein Interesse haben. — Dieserhalb ist das Ergebniß jeder rein objektiven, also auch jeder künstlerischen Auffassung der Dinge ein Ausdruck mehr vom Wesen des Lebens und Daseins, eine Antwort mehr auf die Frage: „Was ist das Leben?" — Diese Frage beantwortet jedes ächte und gelungene Kunstwerk, auf seine Weise, völlig richtig. Allein die Künste reden sämmtlich nur die naive und kindliche Sprache der Anschauung, nicht die abstrakte und ernste der *Reflexion*; ihre Antwort ist daher ein flüchtiges Bild, nicht eine bleibende allgemeine Erkenntniß. Also für die *Anschauung* beantwortet jedes Kunstwerk jene Frage, jedes Gemälde, jede Statue, jedes Gedicht, jede Scene auf der Bühne; auch die Musik beantwortet sie, und zwar tiefer als alle anderen, indem sie in einer ganz unmittelbar verständlichen Sprache, die jedoch in die der Vernunft nicht übersetzbar ist, das innerste Wesen alles Lebens und Daseins ausspricht. Die übrigen Künste also halten sämmtlich dem Frager ein anschauliches Bild vor und sagen: Siehe hier, das ist das Leben!" — Ihre Antwort, so richtig sie auch sein mag, wird jedoch immer nur eine einstweilige, nicht eine gänzliche und finale Befriedigung gewähren. Denn sie geben immer nur ein Frag-

ment, ein Beispiel statt der Regel, nicht das Ganze, welches nur in der Allgemeinheit des Begriffes gegeben werden kann. Für diesen daher, also für die Reflexion und in abstracto, eine eben deshalb bleibend und auf immer genügende Beantwortung jener Frage zu geben, — ist die Aufgabe der Philosophie. Inzwischen sehen wir hier, worauf die Verwandtschaft der Philosophie mit den schönen Künsten beruht, und können daraus entnehmen, inwiefern auch die Fähigkeit zu Beiden, wiewohl in ihrer Richtung und im Sekundären sehr verschieden, doch in der Wurzel dieselbe ist.

Jedes Kunstwerk ist demgemäß eigentlich bemüht uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind, aber, durch den Nebel objektiver und subjektiver Zufälligkeiten hindurch, nicht von Jedem unmittelbar erfaßt werden können. Diesen Nebel nimmt die Kunst hinweg.

Die Werke der Dichter, Bildner und darstellenden Künstler überhaupt enthalten anerkanntermaaßen einen Schatz tiefer Weisheit, eben weil aus ihnen die Weisheit der Natur der Dinge selbst redet, deren Aussagen sie bloß durch Verdeutlichung und reinere Wiederholung verdolmetschen. Deshalb muß aber freilich auch Jeder, der das Gedicht liest oder das Kunstwerk betrachtet, aus eigenen Mitteln beitragen, jene Weisheit zu Tage zu fördern; folglich faßt er nur soviel davon, als seine Fähigkeit und seine Bildung zuläßt, wie ins tiefe Meer jeder Schiffer sein Senkblei so tief hinabläßt, als dessen Länge reicht. Vor ein Bild hat Jeder sich hinzustellen, wie vor einen Fürsten, abwartend, ob und was es zu ihm sprechen werde, und, wie jenen, auch dieses nicht selbst anzureden, denn da würde er nur sich selbst vernehmen. — Dem Allen zufolge ist in den Werken der darstellenden Künste zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter oder implicite; hingegen dieselbe actualiter und explicite zu liefern ist die Philosophie bemüht, welche in diesem Sinne sich zu jenen verhält, wie der Wein zu den Trauben. Was sie zu liefern verspricht, wäre gleichsam ein schon realisirter und baarer Gewinn, ein fester und bleibender Besitz, während der aus den Leistungen und Werken der Kunst hervorgehende nur ein stets neu zu erzeugender ist. Dafür aber macht sie nicht bloß an Den, der ihre Werke schaffen, sondern auch an Den, der sie genießen soll, abschreckende, schwer zu erfüllende Anforderungen. Daher bleibt ihr Publikum klein, während das der Künste groß ist. —

Die oben zum Genuß eines Kunstwerkes verlangte Mitwirkung des Beschauers beruht zum Theil darauf, das jedes Kunstwerk nur durch das Medium der Phantasie wirken kann, daher es diese anregen

muß und sie nie aus dem Spiel gelassen werden und unthätig bleiben darf. Dies ist eine Bedingung der ästhetischen Wirkung und daher ein Grundgesetz aller schönen Künste. Aus demselben aber folgt, daß durch das Kunstwerk nicht Alles geradezu den Sinnen gegeben werden darf, vielmehr nur so viel, als erfordert ist, die Phantasie auf den rechten Weg zu leiten; ihr muß immer noch etwas und zwar das Letzte zu thun übrig bleiben. Muß doch sogar der Schriftsteller stets dem Leser noch etwas zu denken übrig lassen, da Voltaire sehr richtig gesagt hat: Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire. In der Kunst aber ist überdies das Allerbeste zu geistig, um geradezu den Sinnen gegeben zu werden; es muß in der Phantasie des Beschauers geboren, wiewohl durch das Kunstwerk erzeugt werden. Hierauf beruht es, daß die Skizzen großer Meister oft mehr wirken, als ihre ausgemalten Bilder, wozu freilich noch der andere Vortheil beiträgt, daß sie, aus einem Guß, im Augenblick der Konception vollendet sind, während das ausgeführte Gemälde, da die Begeisterung doch nicht bis zu seiner Vollendung anhalten kann, nur unter fortgesetzter Bemühung, mittelst kluger Ueberlegung und beharrlicher Absichtlichkeit zu Stande kommt. — Aus dem in Rede stehenden ästhetischen Grundgesetze wird ferner auch erklärlich, warum Wachsfiguren, obgleich gerade in ihnen die Nachahmung der Natur den höchsten Grad erreichen kann, nie eine ästhetische Wirkung hervorbringen und daher nicht eigentliche Werke der schönen Kunst sind. Denn sie lassen der Phantasie nichts zu thun übrig. Die Skulptur nämlich giebt die bloße Form, ohne die Farbe, die Malerei giebt die Farbe, aber den bloßen Schein der Form; Beide also wenden sich an die Phantasie des Beschauers. Die Wachsfigur hingegen giebt Alles, Form und Farbe zugleich, woraus der Schein der Wirklichkeit entsteht und die Phantasie aus dem Spiele bleibt. — Dagegen wendet die Poesie sich sogar allein an die Phantasie, welche sie mittelst bloßer Worte in Thätigkeit versetzt. —

Ein willkürliches Spielen mit den Mitteln der Kunst, ohne eigentliche Kenntniß des Zweckes, ist, in jeder, der Grundcharakter der Pfuscherei. Ein solches zeigt sich in den nichts tragenden Stützen, den zwecklosen Voluten, Bauschungen und Vorsprüngen schlechter Architektur, in den nichtssagenden Läufen und Figuren, nebst dem zwecklosen Lärm schlechter Musik, im Klingklang der Reime sinnarmer Gedichte u. s. w.

In Folge der hervorgegangenen Kapitel und meiner ganzen Ansicht von der Kunst, ist ihr Zweck die Erleichterung der Erkenntniß der Ideen der Welt (im Platonischen Sinn, dem einzigen, den ich

für das Wort Idee anerkenne). Die Ideen aber sind wesentlich ein Anschauliches und daher, in seinen nähern Bestimmungen, Unerschöpfliches. Die Mittheilung eines solchen kann daher nur auf dem Wege der Anschauung geschehen, welches der der Kunst ist. Wer also von der Auffassung einer Idee erfüllt ist, ist gerechtfertigt, wenn er die Kunst zum Medium seiner Mittheilung wählt. — Der bloße Begriff hingegen ist ein vollkommen Bestimmbares, daher zu Erschöpfendes, deutlich Gedachtes, welches sich, seinem ganzen Inhalt nach, durch Worte, kalt und nüchtern mittheilen läßt. Ein Solches nun aber durch ein Kunstwerk mittheilen zu wollen, ist ein sehr unnützer Umweg, ja, gehört zu dem eben gerügten Spielen mit den Mitteln der Kunst, ohne Kenntniß des Zweckes. Daher ist ein Kunstwerk, dessen Konception aus bloßen deutlichen Begriffen hervorgegangen, allemal ein unächtes. Wenn wir nun, bei Betrachtung eines Werkes der bildenden Kunst, oder beim Lesen einer Dichtung, oder beim Anhören der Musik (die etwas Bestimmtes zu schildern bezweckt), durch alle die reichen Kunstmittel hindurch, den deutlichen, begrenzten, kalten, nüchternen Begriff durchschimmern und am Ende hervortreten sehen, welcher der Kern dieses Werkes war, dessen ganze Konception mithin nur im deutlichen Denken desselben bestanden hat und demnach durch die Mittheilung desselben von Grund aus erschöpft ist, so empfinden wir Ekel und Unwillen, denn wir sehen uns getäuscht und um unsere Theilnahme und Aufmerksamkeit betrogen. Ganz befriedigt durch den Eindruck eines Kunstwerkes sind wir nur dann, wenn er etwas hinterläßt, das wir, bei allem Nachdenken darüber, nicht bis zur Deutlichkeit eines Begriffs herabziehen können. Das Merkmal jenes hybriden Ursprungs aus bloßen Begriffen ist, daß der Urheber eines Kunstwerks, ehe er an die Ausführung ging, mit deutlichen Worten angeben konnte, was er darzustellen beabsichtigte, denn da wäre durch diese Worte selbst sein ganzer Zweck zu erreichen gewesen. Daher ist es ein so unwürdiges, wie albernes Unternehmen, wenn man, wie heut zu Tage öfter versucht worden, eine Dichtung Shakespeare's oder Goethe's zurückführen will auf eine abstrakte Wahrheit, deren Mittheilung ihr Zweck gewesen wäre. Denken soll freilich der Künstler bei der Anordnung seines Werkes; aber nur das Gedachte, was geschaut wurde, ehe es gedacht war, hat nachmals, bei der Mittheilung, anregende Kraft und wird dadurch unvergänglich. — Hier wollen wir nun die Bemerkung nicht unterdrücken, daß allerdings die Werke aus einem Guß, wie die bereits erwähnte Skizze der Maler, welche in der Begeisterung der ersten Konception vollendet und wie unbewußt

hingezeichnet wird, desgleichen die Melodie, welche ohne alle Reflexion und völlig wie durch Eingebung kommt, endlich auch das eigentlich lyrische Gedicht, das bloße Lied, in welches die tief gefühlte Stimmung der Gegenwart und der Eindruck der Umgebung sich mit Worten, deren Silbenmaaße und Reime von selbst eintreffen, wie unwillkürlich ergießt, — daß, sage ich, diese Alle den großen Vorzug haben, das lautere Werk der Begeisterung des Augenblicks, der Inspiration, der freien Regung des Genius zu sein, ohne alle Einmischung der Absichtlichkeit und Reflexion; daher sie eben durch und durch erfreulich und genießbar sind, ohne Schale und Kern, und ihre Wirkung viel unfehlbarer ist, als die der größten Kunstwerke, von langsamer und überlegter Ausführung. An allen diesen nämlich, also an den großen historischen Gemälden, an den langen Epopöen, den großen Opern u. s. w. hat die Reflexion, die Absicht und durchdachte Wahl bedeutenden Antheil; Verstand, Technik und Routine müssen hier die Lücken ausfüllen, welche die geniale Konception und Begeisterung gelassen hat, und allerlei nothwendiges Nebenwerk muß, als Cement der eigentlich allein ächten Glanzpartien, diese durchziehen. Hieraus ist es erklärlich, daß alle solche Werke, die vollkommensten Meisterstücke der allergrößten Meister (wie z. B. Hamlet, Faust, die Oper Don Juan) allein ausgenommen, einiges Schales und Langweiliges unvermeidlich beigemischt enthalten, welches ihren Genuß in etwas verkümmert. Belege hiezu sind die Messiade, die Gerusalemme liberata, sogar Paradise lost und die Aeneide; macht doch schon Horaz die kühne Bemerkung: Quandoque dormitat bonus Homerus. Daß aber Dies sich so verhält, ist eine Folge der Beschränkung menschlicher Kräfte überhaupt. —

Die Mutter der nützlichen Künste ist die Noth, die der schönen der Ueberfluß. Zum Vater haben jene den Verstand, diese das Genie, welches selbst eine Art Ueberfluß ist, nämlich der der Erkenntnißkraft über das zum Dienste des Willens erforderliche Maaß.

Kapitel 35.

Zur Aesthetik der Architektur.

In Gemäßheit der im Texte gegebenen Ableitung des rein Aesthetischen der Baukunst aus den untersten Stufen der Objektivation des Willens oder der Natur, deren Ideen sie zu deutlicher Anschaulichkeit bringen will, ist das einzige und beständige Thema derselben Stütze und Last, und ihr Grundgesetz, daß keine Last ohne genügende Stütze, und keine Stütze ohne angemessene Last, mithin das Verhältniß dieser Beiden gerade das passende sei. Die reinste Ausführung dieses Themas ist Säule und Gebälk; daher ist die Säulenordnung gleichsam der Generalbaß der ganzen Architektur geworden. In Säule und Gebälk nämlich sind Stütze und Last vollkommen gesondert, wodurch die gegenseitige Wirkung Beider und ihr Verhältniß zu einander augenfällig wird. Denn freilich enthält selbst jede schlichte Mauer schon Stütze und Last, allein hier sind Beide noch in einander verschmolzen. Alles ist hier Stütze und Alles Last, daher keine ästhetische Wirkung. Diese tritt erst durch die Sonderung ein und fällt dem Grade derselben gemäß aus. Denn zwischen der Säulenreihe und der schlichten Mauer sind viele Zwischenstufen. Schon auf der bloß zu Fenstern und Thüren durchbrochenen Mauer eines Hauses sucht man jene Sonderung wenigstens anzudeuten, durch flach hervortretende Pilaster (Anten) mit Kapitellen, welche man dem Gesimse unterschiebt, ja, im Nothfall, sie durch bloße Malerei darstellt, um doch irgendwie das Gebälk und eine Säulenordnung zu bezeichnen. Wirkliche Pfeiler, auch Konsolen und Stützen mancherlei Art, realisiren schon mehr jene von der Baukunst durchgängig angestrebte reine Sonderung der Stütze und Last. In Hinsicht auf dieselbe steht der Säule mit dem Gebälke zunächst, aber als eigenthümliche, nicht diesen nachahmende Konstruktion

das Gewölbe mit dem Pfeiler. Die ästhetische Wirkung Jener freilich erreichen Diese bei Weitem nicht, weil hier Stütze und Last noch nicht rein gesondert, sondern in einander übergehend verschmolzen sind. Im Gewölbe selbst ist jeder Stein zugleich Last und Stütze, und sogar die Pfeiler werden, zumal im Kreuzgewölbe, vom Druck entgegengesetzter Bögen, wenigstens für den Augenschein, in ihrer Lage erhalten, wie denn auch, eben dieses Seitendruckes wegen, nicht nur Gewölbe, sondern selbst bloße Bögen nicht auf Säulen ruhen sollen, sondern den massiveren, viereckigen Pfeiler verlangen. In der Säulenreihe allein ist die Sonderung vollständig, indem hier das Gebälk als reine Last, die Säule als reine Stütze auftritt. Demnach ist das Verhältniß der Kolonnade zur schlichten Mauer dem zu vergleichen, welches zwischen einer in regelmäßigen Intervallen aufsteigenden Tonleiter und einem aus derselben Tiefe bis zur selben Höhe allmählich und ohne Abstufungen hinaufgehenden Ton wäre, der ein bloßes Geheul abgeben würde. Denn im Einen wie im Andern ist der Stoff derselbe, und nur aus der reinen Sonderung geht der mächtige Unterschied hervor.

Der Last angemessen ist übrigens die Stütze nicht dann, wenn sie solche zu tragen nur eben ausreicht, sondern wenn sie dies so bequem und reichlich vermag, daß wir, beim ersten Anblick, darüber vollkommen beruhigt sind. Jedoch darf auch dieser Ueberschuß der Stütze einen gewissen Grad nicht übersteigen, da wir sonst Stütze ohne Last erblicken, welches dem ästhetischen Zweck entgegen ist. Zur Bestimmung jenes Grades haben die Alten, als Regulativ, die Linie des Gleichgewichts ersonnen, welche man erhält, indem man die Verjüngung, welche die Dicke der Säule von unten nach oben hat, fortsetzt, bis sie in einem spitzen Winkel ausläuft, wodurch die Säule zum Kegel wird; jetzt wird jeder beliebige Quer-Durchschnitt den untern Theil so stark lassen, daß er den abgeschnittenen oberen zu tragen, hinreicht. Gewöhnlich aber wird mit zwanzigfacher Festigkeit gebaut, d. h. man legt jeder Stütze nur $^1/_{20}$ dessen auf, was sie höchstens tragen könnte. — Ein lukulentes Beispiel von Last ohne Stütze bieten die, an den Ecken mancher, im geschmackvollen Stil der „Jetztzeit" erbauten Häuser hinausgeschobenen Erker dem Auge dar. Man sieht nicht, was sie trägt, sie scheinen zu schweben und beunruhigen das Gemüth.

Daß in Italien sogar die einfachsten und schmucklosesten Gebäude einen ästhetischen Eindruck machen, in Deutschland aber nicht, beruht hauptsächlich darauf, daß dort die Dächer sehr flach sind. Ein hohes Dach ist nämlich weder Stütze noch Last, denn seine beiden

Hälften unterstützen sich gegenseitig, das Ganze aber hat kein seiner Ausdehnung entsprechendes Gewicht. Daher bietet es dem Auge eine ausgebreitete Masse dar, die dem ästhetischen Zwecke völlig fremd, bloß dem nützlichen dient, mithin jenen stört, dessen Thema immer nur Stütze und Last ist.

Die Form der Säule hat ihren Grund allein darin, daß sie die einfachste und zweckmäßigste Stütze liefert. In der gewundenen Säule tritt die Zweckwidrigkeit wie absichtlich trotzend und daher unverschämt auf, deswegen bricht der gute Geschmack, beim ersten Anblick, den Stab über sie. Der viereckige Pfeiler hat, da die Diagonale die Seiten übertrifft, ungleiche Dimensionen der Dicke, die durch keinen Zweck motivirt, sondern durch die zufällig leichtere Ausführlichkeit veranlaßt sind; darum eben gefällt er uns so sehr viel weniger, als die Säule. Schon der sechs- oder achteckige Pfeiler ist gefälliger, weil er sich der runden Säule mehr nähert, denn die Form dieser allein ist ausschließlich durch den Zweck bestimmt. Dies ist sie nun aber auch in allen ihren übrigen Proportionen; zunächst im Verhältniß ihrer Dicke zur Höhe innerhalb der Grenzen, welche die Verschiedenheit der drei Säulenordnungen zuläßt. Sodann beruht ihre Verjüngung, vom ersten Drittel ihrer Höhe an, wie auch eine geringe Anschwellung an eben dieser Stelle (entasis Vitr.), darauf, daß der Druck der Last dort am stärksten ist; man glaubte bisher, daß diese Anschwellung nur der jonischen und korinthischen Säule eigen sei; allein neuere Messungen haben sie auch an der dorischen, sogar in Pästum, nachgewiesen. Also Alles an der Säule, ihre durchweg bestimmte Form, das Verhältniß ihrer Höhe zur Dicke, Beider zu den Zwischenräumen der Säulen, und das der ganzen Reihe zum Gebälk und der darauf ruhenden Last, ist das genau berechnete Resultat aus dem Verhältniß der nothwendigen Stütze zur gegebenen Last. Weil diese gleichförmig vertheilt ist, so müssen es auch die Stützen sein, deshalb sind Säulengruppen geschmacklos. Hingegen rückt, in den besten dorischen Tempeln, die Ecksäule etwas näher an die nächste, weil das Zusammentreffen der Gebälke an der Ecke die Last vermehrt; hiedurch aber spricht sich deutlich das Princip der Architektur aus, daß die konstruktionellen Verhältnisse, d. h. die zwischen Stütze und Last, die wesentlichen sind, welchen die der Symmetrie, als untergeordnet, sogleich weichen müssen. Je nach der Schwere der ganzen Last überhaupt wird man die dorische oder die zwei leichteren Säulenordnungen wählen, da die erstere, nicht nur durch die größere Dicke, sondern auch durch die ihr wesentliche, nähere Stellung der Säulen, auf schwere Lasten berechnet ist,

zu welchem Zwecke auch die beinahe rohe Einfachheit ihres Kapitells paßt. Die Kapitelle überhaupt haben den Zweck, sichtbar zu machen, daß die Säulen das Gebälk tragen und nicht wie Zapfen hineingesteckt sind, zugleich vergrößern sie, mittelst ihres Abakus, die tragende Fläche. Weil nun also aus dem wohl verstandenen und konsequent durchgeführten Begriff der reichlich angemessenen Stütze zu einer gegebenen Last alle Gesetze der Säulenordnung, mithin auch die Form und Proportion der Säule, in allen ihren Theilen und Dimensionen, bis ins Einzelne herab, folgt, also insofern a priori bestimmt ist, so erhellt die Verkehrtheit des so oft wiederholten Gedankens, daß Baumstämme oder gar (was leider selbst Vitruvius, IV, 1, vorträgt) die menschliche Gestalt das Vorbild der Säule gewesen sei. Dann wäre die Form derselben für die Architektur eine rein zufällige, von Außen aufgenommene, eine solche aber könnte uns nicht, sobald wir sie in ihrem gehörigen Ebenmaaß erblicken, so harmonisch und befriedigend ansprechen; noch könnte andererseits jedes, selbst geringe Mißverhältniß derselben vom feinen und geübten Sinne sogleich unangenehm und störend, wie ein Mißton in der Musik, empfunden werden. Dies ist vielmehr nur dadurch möglich, daß, nach gegebenem Zweck und Mittel, alles Uebrige im Wesentlichen a priori bestimmt ist, wie in der Musik, nach gegebener Melodie und Grundton, im Wesentlichen die ganze Harmonie. Und wie die Musik, so ist auch die Architektur überhaupt keine nachahmende Kunst; — obwohl Beide oft fälschlich dafür gehalten worden sind.

Das ästhetische Wohlgefallen beruht, wie früher ausführlich dargethan, überall auf der Auffassung einer (Platonischen) Idee. Für die Architektur, allein als schöne Kunst betrachtet, sind die Ideen der untersten Naturstufen, als Schwere, Starrheit, Kohäsion, das eigentliche Thema, nicht aber, wie man bisher annahm, bloß die regelmäßige Form, Proportion und Symmetrie, welche ein rein Geometrisches, Eigenschaften des Raumes, nicht Ideen sind, und daher nicht das Thema einer schönen Kunst sein können. Auch in der Architektur also sind sie nur sekundären Ursprungs und haben eine untergeordnete Bedeutung, welche ich sogleich hervorheben werde. Wären sie es allein, welche darzulegen die Architektur, als schöne Kunst, zur Aufgabe hätte, so müßte das Modell die gleiche Wirkung thun, wie das ausgeführte Werk. Dies aber ist ganz und gar nicht der Fall, vielmehr müssen die Werke der Architektur, um ästhetisch zu wirken, durchaus eine beträchtliche Größe haben, ja sie können nie zu groß, aber leicht zu klein sein. Sogar steht, ceteris paribus, die ästhetische Wirkung im

geraden Verhältniß der Größe der Gebäude, weil nur große Massen die Wirksamkeit der Schwerkraft in hohem Grade augenfällig und eindringlich machen. Hiedurch bestätigt sich abermals meine Ansicht, daß das Streben und der Antagonismus jener Grundkräfte der Natur den eigentlichen ästhetischen Stoff der Baukunst ausmacht, welcher, seiner Natur nach, große Massen verlangt, um sichtbar, ja fühlbar zu werden. — Die Formen in der Architektur werden, wie oben an der Säule gezeigt worden, zunächst durch den unmittelbaren, konstruktionellen Zweck jedes Theiles bestimmt. Soweit nun aber derselbe irgend etwas unbestimmt läßt, tritt, da die Architektur ihr Dasein zunächst in unserer räumlichen Anschauung hat, und demnach an unser Vermögen a priori zu dieser sich wendet, das Gesetz der vollkommensten Anschaulichkeit, mithin auch der leichtesten Faßlichkeit, ein. Diese aber entsteht allemal durch die größte Regelmäßigkeit der Formen und Rationalität ihrer Verhältnisse. Demgemäß wählt die schöne Architektur lauter regelmäßige Figuren, aus geraden Linien, oder gesetzmäßigen Kurven, ingleichen die aus solchen hervorgehenden Körper, wie Würfel, Parallelopipeden, Cylinder, Kugeln, Pyramiden und Kegel; als Oeffnungen aber bisweilen Cirkel, oder Ellipsen, in der Regel jedoch Quadrate und noch öfter Rektangel, letztere von durchaus rationalem und ganz leicht faßlichem Verhältniß ihrer Seiten (nicht etwa wie 6 : 7, sondern wie 1 : 2, 2 : 3), endlich auch Blenden oder Nischen, von regelmäßiger und faßlicher Proportion. Aus demselben Grunde wird sie den Gebäuden selbst und ihren großen Abtheilungen gern ein rationales und leicht faßliches Verhältniß der Höhe zur Breite geben, z. B. die Höhe einer Fassade die Hälfte der Breite sein lassen, und die Säulen so stellen, daß je 3 oder 4 derselben mit ihren Zwischenräumen eine Linie ausmessen, welche der Höhe gleich ist, also ein Quadrat bilden. Dasselbe Princip der Anschaulichkeit und leichten Faßlichkeit verlangt auch leichte Uebersehbarkeit; diese führt die Symmetrie herbei, welche überdies nöthig ist, um das Werk als ein Ganzes abzustecken und dessen wesentliche Begrenzung von der zufälligen zu unterscheiden, wie man denn z. B. bisweilen nur an ihrem Leitfaden erkennt, ob man drei neben einander stehende Gebäude oder nur eines vor sich hat. Nur mittelst der Symmetrie also kündigt sich das architektonische Werk sogleich als individuelle Einheit und als Entwickelung eines Hauptgedankens an.

Wenn nun gleich, wie oben beiläufig gezeigt worden, die Baukunst keineswegs die Formen der Natur, wie Baumstämme, oder gar menschliche Gestalten, nachzuahmen hat, so soll sie doch im Geiste der

Natur schaffen, namentlich indem sie das Gesetz natura nihil agit frustra, nihilque supervacaneum, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur, auch zu dem ihrigen macht, demnach alles, selbst nur scheinbar, Zwecklose vermeidet und ihre jedesmalige Absicht, sei diese nun eine rein architektonische, d. h. konstruktionelle, oder aber eine die Zwecke der Nützlichkeit betreffende, stets auf dem kürzesten und natürlichsten Wege erreicht und so dieselbe, durch das Werk selbst, offen darlegt. Dadurch erlangt sie eine gewisse Grazie, der analog, welche bei lebenden Wesen in der Leichtigkeit und der Angemessenheit jeder Bewegung und Stellung zur Absicht derselben besteht. Demgemäß sehen wir, im guten antiken Baustil, jeglichen Theil, sei es nun Pfeiler, Säule, Bogen, Gebälk, oder Thüre, Fenster, Treppe, Balkon, seinen Zweck auf die geradeste und einfachste Weise erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den Tag legend, eben wie die organische Natur es in ihren Werken auch thut. Der geschmacklose Baustil hingegen sucht bei Allem unnütze Umwege und gefällt sich in Willkürlichkeiten, geräth dadurch auf zwecklos gebrochene, heraus und hereinrückende Gebälke, gruppirte Säulen, zerstückelte Kornischen an Thürbögen und Giebeln, sinnlose Voluten, Schnörkel u. dergl.; er spielt, wie oben als Charakter der Pfuscherei angegeben, mit den Mitteln der Kunst, ohne die Zwecke derselben zu verstehen, wie Kinder mit dem Geräthe der Erwachsenen spielen. Dieser Art ist schon jede Unterbrechung einer geraden Linie, jede Aenderung im Schwunge einer Kurve, ohne augenfälligen Zweck. Jene naive Einfalt hingegen in der Darlegung und dem Erreichen des Zweckes, die dem Geiste entspricht, in welchem die Natur schafft und bildet, ist es eben auch, welche den antiken Thongefäßen eine solche Schönheit und Grazie der Form verleiht, daß wir stets von Neuem darüber erstaunen, weil sie so edel absticht gegen unsere modernen Gefäße im Originalgeschmack, welche den Stempel der Gemeinheit tragen, sie mögen nun aus Porzellan, oder grobem Töpferthon geformt sein. Beim Anblick der Gefäße und Geräthe der Alten fühlen wir, daß wenn die Natur dergleichen Dinge hätte schaffen wollen, sie es in diesen Formen gethan haben würde. — Da wir also die Schönheit der Baukunst hauptsächlich aus der unverhohlenen Darlegung der Zwecke und dem Erreichen derselben auf dem kürzesten und natürlichsten Wege hervorgehen sehen, so geräth hier meine Theorie in geraden Widerspruch mit der Kantischen, welche das Wesen alles Schönen in eine anscheinende Zweckmäßigkeit ohne Zweck setzt.

Das hier dargelegte alleinige Thema der Architektur, Stütze und

Last, ist so sehr einfach, daß eben deshalb diese Kunst, soweit sie schöne Kunst ist (nicht aber sofern sie dem Nutzen dient), schon seit der besten griechischen Zeit, im Wesentlichen vollendet und abgeschlossen, wenigstens keiner bedeutenden Bereicherung mehr fähig ist. Hingegen kann der moderne Architekt sich von den Regeln und Vorbildern der Alten nicht merklich entfernen, ohne eben schon auf dem Wege der Verschlechterung zu sein. Ihm bleibt daher nichts übrig, als die von den Alten überlieferte Kunst anzuwenden und ihre Regeln, so weit es möglich ist, unter den Beschränkungen, welche das Bedürfniß, das Klima, das Zeitalter und sein Land ihm unmittelbar auflegen, durchzusetzen. Denn in dieser Kunst, wie auch in der Skulptur, fällt das Streben nach dem Ideal mit der Nachahmung der Alten zusammen.

Ich brauche wohl kaum zu erinnern, daß ich, bei allen diesen architektonischen Betrachtungen, allein den antiken Baustil und nicht den sogenannten gothischen, welcher, saracenischen Ursprungs durch die Gothen in Spanien dem übrigen Europa zugeführt worden ist, im Auge gehabt habe. Vielleicht ist auch diesem eine gewisse Schönheit, in seiner Art, nicht ganz abzusprechen; wenn er jedoch unternimmt, sich jenem als ebenbürtig gegenüberzustellen, so ist dies eine barbarische Vermessenheit, welche man durchaus nicht gelten lassen darf. Wie wohlthätig wirkt doch auf unsern Geist, nach dem Anschauen solcher gothischen Herrlichkeiten, der Anblick eines regelrechten, im antiken Stil aufgeführten Gebäudes! Wir fühlen sogleich, daß dies das allein Rechte und Wahre ist. Könnte man einen alten Griechen vor unsere berühmtesten gothischen Kathedralen führen, was würde er wohl dazu sagen? — *Βαρβαροι!* — Unser Wohlgefallen an gothischen Werken beruht ganz gewiß größten Theils auf Gedankenassociationen und historischen Erinnerungen, also auf einem der Kunst fremden Gefühl. Alles was ich vom eigentlich ästhetischen Zweck, vom Sinn und Thema der Baukunst gesagt habe, verliert bei diesen Werken seine Gültigkeit. Denn das frei liegende Gebälk ist verschwunden und mit ihm Säule; Stütze und Last, geordnet und vertheilt, um den Kampf zwischen Starrheit und Schwere zu veranschaulichen, sind hier nicht mehr das Thema. Auch ist jene durchgängige, reine Rationalität, vermöge welcher Alles strenge Rechenschaft zuläßt, ja, sie dem denkenden Beschauer schon von selbst entgegenbringt, und welche zum Charakter des antiken Baustils gehört, hier nicht mehr zu finden; wir werden bald inne, daß hier, statt ihrer, eine von fremdartigen Begriffen geleitete Willkür gewaltet hat, daher Vieles uns unerklärt bleibt. Denn nur der antike Baustil ist in rein objektivem Sinne

gedacht, der gothische mehr in subjektivem. — Wollen wir jedoch, wie wir als den eigentlichen, ästhetischen Grundgedanken der antiken Baukunst die Entfaltung des Kampfes zwischen Starrheit und Schwere erkannt haben, auch in der gothischen einen analogen Grundgedanken auffinden, so müßte es dieser sein, daß hier die gänzliche Ueberwältigung und Besiegung der Schwere durch die Starrheit dargestellt werden soll. Denn demgemäß ist hier die Horizontallinie, welche die der Last ist, fast ganz verschwunden, und das Wirken der Schwere tritt nur noch indirekt, nämlich in Bogen und Gewölbe verlarvt, auf, während die Vertikallinie, welche die der Stütze ist, allein herrscht, und in unmäßig hohen Strebepfeilern, Thürmen, Thürmchen und Spitzen ohne Zahl, welche unbelastet in die Höhe gehen, das siegreiche Wirken der Starrheit versinnlicht. Während in der antiken Baukunst das Streben und Drängen von oben nach unten eben so wohl vertreten und dargelegt ist, wie das von unten noch oben, so herrscht hier das Letztere entschieden vor; wodurch auch jene oft bemerkte Analogie mit dem Krystall entsteht, da dessen Anschießen ebenfalls mit Ueberwältigung der Schwere geschieht. Wenn wir nun diesen Sinn und Grundgedanken der gothischen Baukunst unterlegen und diese dadurch als gleichberechtigen Gegensatz der antiken aufstellen wollten, so wäre dagegen zu erinnern, daß der Kampf zwischen Starrheit und Schwere, welchen die antike Baukunst so offen und naiv darlegt, ein wirklicher und wahrer, in der Natur gegründeter ist, die gänzliche Ueberwindung der Schwere durch die Starrheit hingegen ein bloßer Schein bleibt, eine Fiktion, durch Täuschung beglaubigt. — Wie aus dem hier angegebenen Grundgedanken und den oben bemerkten Eigenthümlichkeiten der gothischen Baukunst der m y s t e r i ö s e und hyperphysische Charakter, welcher derselben zuerkannt wird, hervorgeht, wird Jeder sich leicht deutlich machen können. Hauptsächlich entsteht er, wie schon erwähnt, dadurch, daß hier das Willkürliche an die Stelle des rein Rationellen, sich als durchgängige Angemessenheit des Mittels zum Zweck Kundgebenden, getreten ist. Das viele eigentlich Zwecklose und doch so sorgfältig Vollendete erregt die Voraussetzung unbekannter, unerforschlicher, geheimer Zwecke, d. i. das mysteriöse Ansehen. Hingegen ist die glänzende Seite der gothischen Kirchen die innere, weil hier die Wirkung des von schlanken, krystallinisch aufstrebenden Pfeilern getragenen, hoch hinaufgehobenen und, bei verschwundener Last, ewige Sicherheit verheißenden Kreuzgewölbes auf das Gemüth eindringt, die meisten der erwähnten Uebelstände aber draußen liegen. An antiken Gebäuden ist die Außenseite die vortheilhaftere, weil man dort Stütze und Last

besser übersieht, im Innern hingegen die flache Decke stets etwas Niederdrückendes und Prosaisches behält. An den Tempeln der Alten war auch meistentheils, bei vielen und großen Außenwerken, das eigentliche Innere klein. Einen erhabeneren Anstrich erhielt es durch das Kugelgewölbe einer Kuppel, wie im Pantheon, von welcher daher auch die Italiener, in diesem Stil bauend, den ausgedehntesten Gebrauch gemacht haben. Dazu stimmt, daß die Alten, als südliche Völker, mehr im Freien lebten, als die nordischen Nationen, welche die gothische Baukunst vorgezogen haben. — Wer nun aber schlechterdings die gothische Baukunst als eine wesentliche und berechtigte gelten lassen will, mag, wenn er zugleich Analogien liebt, sie den negativen Pol der Architektur, oder auch die Moll-Tonart derselben benennen. — Im Interesse des guten Geschmacks muß ich wünschen, daß große Geldmittel dem objektiv, d. h. wirklich Guten und Rechten, dem an sich Schönen, zugewendet werden, nicht aber Dem, dessen Werth bloß auf Ideenassociationen beruht. Wenn ich nun sehe, wie dieses ungläubige Zeitalter die vom gläubigen Mittelalter unvollendet gelassenen gothischen Kirchen so emsig ausbaut, kommt es mir vor, als wolle man das dahingeschiedene Christenthum einbalsamiren.

Kapitel 36.

Vereinzelte Bemerkungen zur Aesthetik der bildenden Künste.

In der Skulptur sind Schönheit und Grazie die Hauptsache; in der Malerei aber erhalten Ausdruck, Leidenschaft, Charakter das Uebergewicht, daher von der Forderung der Schönheit eben so viel nachgelassen werden muß. Denn eine durchgängige Schönheit aller Gestalten, wie die Skulptur sie fordert, würde dem Charakteristischen Abbruch thun, auch durch die Monotonie ermüden. Demnach darf die Malerei auch häßliche Gesichter und abgezehrte Gestalten darstellen; die Skulptur hingegen verlangt Schönheit, wenn auch nicht stets vollkommene, durchaus aber Kraft und Fülle der Gestalten. Folglich ist ein magerer Christus am Kreuz, ein von Alter und Krankheit abgezehrter, sterbender heiliger Hieronymus, wie das Meisterstück Domenichino's, ein für die Malerei passender Gegenstand; hingegen der durch Fasten auf Haut und Knochen reducirte Johannes der Täufer, in Marmor, von Donatello, auf der Gallerie zu Florenz, wirkt, trotz der meisterhaften Ausführung widerlich. — Von diesem Gesichtspunkt aus scheint die Skulptur der Bejahung, die Malerei der Verneinung des Willens zum Leben angemessen, und hieraus ließe sich erklären, warum die Skulptur die Kunst der Alten, die Malerei die der christlichen Zeiten gewesen ist. —

Bei der § 45 des ersten Bandes gegebenen Auseinandersetzung, daß das Herausfinden, Erkennen und Feststellen des Typus der menschlichen Schönheit auf einer gewissen Anticipation derselben beruht und daher zum Theil a priori begründet ist, finde ich noch hervorzuheben, daß diese Anticipation dennoch der Erfahrung bedarf, um durch sie angeregt zu werden, analog dem Instinkt der Thiere, welcher, obwohl das Handeln a priori leitend, dennoch in den Einzelheiten desselben

der Bestimmung durch Motive bedarf. Die Erfahrung und Wirklichkeit nämlich hält dem Intellekt des Künstlers menschliche Gestalten vor, welche, im einen oder andern Theil, der Natur mehr oder minder gelungen sind, ihn gleichsam um sein Urtheil darüber befragend, und ruft so, nach Sokratischer Methode, aus jener dunkeln Anticipation die deutliche und bestimmte Erkenntniß des Ideals hervor. Dieserhalb leistete es den griechischen Bildhauern allerdings großen Vorschub, daß Klima und Sitte des Landes ihnen den ganzen Tag Gelegenheit gaben, halbnackte Gestalten, und in den Gymnasien auch ganz nackte zu sehen. Dabei forderte jedes Glied ihren plastischen Sinn auf zur Beurtheilung und zur Vergleichung desselben mit dem Ideal, welches unentwickelt in ihrem Bewußtsein lag. So übten sie beständig ihr Urtheil an allen Formen und Gliedern, bis zu den feinsten Nüancen derselben herab, wodurch denn allmählich ihre ursprünglich nur dumpfe Anticipation des Ideals menschlicher Schönheit zu solcher Deutlichkeit erhoben werden konnte, daß sie fähig wurden, dasselbe im Kunstwerk zu objektiviren. — Auf ganz analoge Weise ist dem Dichter, zur Darstellung der Charaktere, eigene Erfahrung nützlich und nöthig. Denn obgleich er nicht nach der Erfahrung und empirischen Notizen arbeitet, sondern nach dem klaren Bewußtsein des Wesens der Menschheit, wie er solches in seinem eigenen Innern findet, so dient doch diesem Bewußtsein die Erfahrung zum Schema, giebt ihm Anregung und Uebung. Sonach erhält seine Erkenntniß der menschlichen Natur und ihrer Verschiedenheiten, obwohl sie in der Hauptsache a priori und anticipirend verfährt, doch erst durch die Erfahrung Leben, Bestimmtheit und Umfang. — Dem so bewunderungswürdigen Schönheitssinn der Griechen aber, welcher sie allein, unter allen Völkern der Erde, befähigte, den wahren Normaltypus der menschlichen Gestalt herauszufinden und demnach die Musterbilder der Schönheit und Grazie für alle Zeiten zur Nachahmung aufzustellen, können wir, auf unser voriges Buch und Kapitel 44 im Folgenden uns stützend, noch tiefer auf den Grund gehen, und sagen: Dasselbe, was, wenn es vom Willen unzertrennt bleibt, Geschlechtstrieb mit fein sichtender Auswahl, d. i. Geschlechtsliebe (die bei den Griechen bekanntlich großen Verirrungen unterworfen war), giebt, eben Dieses wird, wenn es, durch das Vorhandensein eines abnorm überwiegenden Intellekts, sich vom Willen ablöst und doch thätig bleibt, zum objektiven Schönheitssinn für menschliche Gestalt, welcher nun zunächst sich zeigt als urtheilender Kunstsinn, sich aber steigern kann, bis zur Auffindung und Darstellung der Norm aller Theile und Proportionen, wie dies der

Fall war im Phidias, Praxiteles, Skopas u. s. w. — Alsdann geht in Erfüllung, was Goethe den Künstler sagen läßt:

Daß ich mit Göttersinn
Und Menschenhand
Vermöge zu bilden,
Was bei meinem Weib'
Ich animalisch kann und muß.

Und auch hier abermals analog, wird im Dichter eben Das, was, wenn es vom Willen unzertrennt bliebe, bloße Weltklugheit gäbe, wenn es, durch das abnorme Ueberwiegen des Intellekts, sich vom Willen sondert, zur Fähigkeit objektiver, dramatischer Darstellung. —

Die moderne Skulptur ist, was sie immer auch leisten mag, doch der modernen lateinischen Poesie analog und, wie diese, ein Kind der Nachahmung, aus Reminiscenzen entsprungen. Läßt sie sich beigehen, originell sein zu wollen, so geräth sie alsbald auf Abwege, namentlich auf den schlimmen, nach der vorgefundenen Natur, statt nach den Proportionen der Alten zu formen. Canova, Thorwaldsen u. a. m. sind dem Johannes Secundus und Owenus zu vergleichen. Mit der Architektur verhält es sich eben so; allein da ist es in der Kunst selbst gegründet, deren rein ästhetischer Theil von geringem Umfange ist und von den Alten bereits erschöpft wurde, daher der moderne Baumeister nur in der weisen Anwendung desselben sich hervorthun kann, und soll er wissen, daß er stets so weit vom guten Geschmack sich entfernt, als er vom Stil und Vorbild der Griechen abgeht. —

Die Kunst des Malers, bloß betrachtet sofern sie den Schein der Wirklichkeit hervorzubringen bezweckt, ist im letzten Grunde darauf zurückzuführen, daß er Das, was beim Sehen die bloße Empfindung ist, also die Affektion der Retina, d. i. die allein unmittelbar gegebene Wirkung, rein zu sondern versteht von ihrer Ursache, d. i. dem Objektiven der Außenwelt, deren Anschauung im Verstande allererst daraus entsteht; wodurch er, wenn die Technik hinzukommt, im Stande ist, dieselbe Wirkung im Auge durch eine ganz andere Ursache, nämlich aufgetragene Farbenflecke, hervorzubringen, woraus dann im Verstande des Betrachters, durch die unausbleibliche Zurückführung auf die gewöhnliche Ursache, die nämliche Anschauung wieder entsteht. —

Wenn man betrachtet, wie in jedem Menschengesicht etwas so ganz Ursprüngliches, so durchaus Originelles liegt und dasselbe eine Ganzheit zeigt, welche nur einer aus lauter nothwendigen Theilen bestehenden Einheit zukommen kann, vermöge welcher wir ein bekanntes Individuum, aus so vielen Tausenden, selbst nach langen Jahren

wiedererkennen, obgleich die möglichen Verschiedenheiten menschlicher Gesichtszüge, zumal einer Rasse, innerhalb äußerst enger Grenzen liegen, so muß man bezweifeln, daß etwas von so wesentlicher Einheit und so großer Ursprünglichkeit je aus einer andern Quelle hervorgehen könne, als aus den geheimnißvollen Tiefen des Innern der Natur; daraus aber würde folgen, daß kein Künstler fähig sein könne, die ursprüngliche Eigenthümlichkeit eines Menschengesichtes wirklich zu ersinnen, noch auch nur, sie aus Reminiscenzen naturgemäß zusammenzusetzen. Was er demnach in dieser Art zu Stande brächte, würde immer nur eine halbwahre, ja vielleicht eine unmögliche Zusammensetzung sein; denn wie sollte er eine wirkliche physiognomische Einheit zusammensetzen, da ihm doch das Princip dieser Einheit eigentlich unbekannt ist? Danach muß man bei jedem von einem Künstler bloß ersonnenen Gesicht zweifeln, ob es in der That ein mögliches sei, und ob nicht die Natur, als Meister aller Meister, es für eine Pfuscherei erklären würde, indem sie völlige Widersprüche darin nachwiese. Das würde allerdings zu dem Grundsatz führen, daß auf historischen Bildern immer nur Porträte figuriren dürften, welche dann freilich mit der größten Sorgfalt auszuwählen und in etwas zu idealisiren wären. Bekanntlich haben große Künstler immer gern nach lebenden Modellen gemalt und viele Porträte angebracht. —

Obgleich, wie früher ausgeführt, der eigentliche Zweck der Malerei, wie der Kunst überhaupt, ist, uns die Auffassung der (Platonischen) Ideen der Wesen dieser Welt zu erleichtern, wobei wir zugleich in den Zustand des reinen, d. i. willenlosen, Erkennens versetzt werden, so kommt ihr außerdem noch eine davon unabhängige und für sich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppirung, die günstige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Diese ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zustand des reinen Erkennens und ist in der Malerei Das, was in der Poesie die Diktion, das Metrum und der Reim ist; Beide nämlich sind nicht das Wesentliche, aber das zuerst und unmittelbar Wirkende. —

Zu meinem, im ersten Bande § 50, über die Unstatthaftigkeit der Allegorie in der Malerei abgegebenen Urtheil bringe ich noch einige Belege bei. Im Palast Borghese, zu Rom, befindet sich folgendes Bild von Michel Angelo Caravaggio: Jesus, als Kind von etwa zehn Jahren, tritt einer Schlange auf den Kopf, aber ganz ohne Furcht und mit großer Gelassenheit, und eben so gleichgültig bleibt

dabei seine ihn begleitende Mutter; daneben steht die heilige Elisabeth, feierlich und tragisch zum Himmel blickend. Was möchte wohl bei dieser kyriologischen Hieroglyphe ein Mensch denken, der nie etwas vernommen hätte vom Samen des Weibes, welcher der Schlange den Kopf zertreten soll? — Zu Florenz, im Bibliotheksaal des Palastes Riccardi, finden wir auf dem von Luca Giordano gemalten Plafond folgende Allegorie, welche besagen soll, daß die Wissenschaft den Verstand aus den Banden der Unwissenheit befreit; der Verstand ist ein starker Mann, von Stricken umwunden, die eben abfallen, eine Nymphe hält ihm einen Spiegel vor, eine andere reicht ihm einen abgelösten großen Flügel, darüber sitzt die Wissenschaft auf einer Kugel und, mit einer Kugel in der Hand, neben ihr die nackte Wahrheit. — Zu Ludwigsburg bei Stuttgart zeigt uns ein Bild die Zeit, als Saturn, mit einer Scheere dem Amor die Flügel verschneidend; wenn das besagen soll, daß, wenn wir altern, der Unbestand in der Liebe sich schon giebt, so wird es hiermit wohl seine Richtigkeit haben. —

Meine Lösung des Problems, warum der Laokoon nicht schreit, zu bekräftigen, diene noch Folgendes. Von der verfehlten Wirkung der Darstellung des Schreiens durch die Werke der bildenden, wesentlich stummen Künste, kann man sich faktisch überzeugen an einem auf der Kunstakademie zu Bologna befindlichen bethlehemitischen Kindermord von Guido Reni, auf welchem dieser große Künstler den Mißgriff begangen hat, sechs schreiende Mundaufreißer zu malen. — Wer es noch deutlicher haben will, denke sich eine pantomimische Darstellung auf der Bühne, und in irgend einer Scene derselben einen dringenden Anlaß zum Schreien einer der Personen; wollte nun der diese darstellende Tänzer das Geschrei dadurch ausdrücken, daß er eine Weile mit weit aufgesperrtem Munde dastände, so würde das laute Gelächter des ganzen Hauses die Abgeschmacktheit der Sache bezeugen. — Da nun demnach aus Gründen, welche nicht im darzustellenden Gegenstande, sondern im Wesen der darzustellenden Kunst liegen, das Schreien des Laokoon unterbleiben mußte, so entstand hieraus dem Künstler die Aufgabe, eben dieses Nicht-Schreien zu motiviren, um es uns plausibel zu machen, daß ein Mensch in solcher Lage nicht schreie. Diese Aufgabe hat er dadurch gelöst, daß er den Schlangenbiß nicht als schon erfolgt, auch nicht als noch drohend, sondern als gerade jetzt und zwar in die Seite geschehend darstellte, denn dadurch wird der Unterleib eingezogen, das Schreien daher unmöglich gemacht. Diesen nächsten, eigentlich aber nur sekundären und untergeordneten Grund der Sache hat Goethe richtig herausgefunden und ihn dar-

gelegt am Ende des elften Buches seiner Selbstbiographie*), wie auch im Aufsatz über den Laokoon im ersten Heft der Propyläen, aber der entferntere, primäre, jenen bedingende Grund ist der von mir dargelegte. Ich kann die Bemerkung nicht unterdrücken, daß ich hier zu Goethe wieder im selben Verhältniß stehe, wie hinsichtlich der Theorie der Farbe. — In der Sammlung des Herzogs von Aremberg zu Brüssel befindet sich ein antiker Kopf des Laokoon, welcher später aufgefunden worden. Der Kopf in der weltberühmten Gruppe ist aber kein restaurirter, wie auch aus Goethe's specieller Tafel aller Restaurationen dieser Gruppe, welche sich am Ende des ersten Bandes der Propyläen befindet, hervorgeht und zudem dadurch bestätigt wird, daß der später gefundene Kopf dem der Gruppe höchst ähnlich ist. Wir müssen also annehmen, daß noch eine andere antike Repetition der Gruppe existirt hat, welcher der Arembergische Kopf angehörte. Derselbe übertrifft, meiner Meinuug nach, sowohl an Schönheit als an Ausdruck den der Gruppe; den Mund hat er bedeutend weiter offen, als dieser, jedoch nicht bis zum eigentlichen Schreien.

---

*) In „Dichtung und Wahrheit" (Th. III) sagt Goethe: „Auf Laokoon war meine größte Aufmerksamkeit gerichtet, und ich entschied mir die berühmte Frage, warum er nicht schreie, dadurch, daß ich mir aussprach, er könne nicht schreien. Alle Handlungen und Bewegungen der drei Figuren gingen mir aus der ersten Conception der Gruppe hervor. Die ganze, so gewaltsame als kunstreiche Stellung des Hauptkörpers war aus zwei Anläßen zusammengesetzt, aus dem Streben gegen die Schlangen und aus dem Fliehen vor dem augenblicklichen Biß. Um diesen Schmerz zu mildern, mußte der Unterleib eingezogen und das Schreien unmöglich gemacht werden. So entschied ich mich auch, daß der jüngere Sohn nicht gebissen sei und wie ich mir sonst noch das Kunstreiche dieser Gruppe auszulegen suchte. Ich schrieb hierüber einen Brief an Oesern, der aber nicht sonderlich auf meine Auslegung achtete, sondern nur meinen guten Willen mit einer allgemeinen Aufmunterung erwiderte. Ich aber war glücklich genug, jenen Gedanken festzuhalten und bei mir mehrere Jahre ruhen zu lassen, bis er sich zuletzt an meine sämmtlichen Erfahrungen und Ueberzeugungen anschloß, in welchem Sinne ich ihn sodann bei Herausgabe der Propyläen mittheilte. A. d. H.

Kapitel 36.

Zur Aesthetik der Dichtkunst.

Als die einfachste und richtigste Definition der Poesie möchte ich diese aufstellen, daß sie die Kunst ist, durch Worte die Einbildungskraft ins Spiel zu versetzen. Wie sie dies zu Wege bringt, habe ich im ersten Bande § 51, angegeben. Eine specielle Bestätigung des dort Gesagten giebt folgende Stelle aus einem seitdem veröffentlichten Briefe Wieland's an Merck: „Ich habe drittehalb Tage über eine einzige Strophe zugebracht, wo im Grunde die Sache auf einem einzigen Worte, das ich brauchte und nicht finden konnte, beruhte. Ich drehte und wandte das Ding und mein Gehirn nach allen Seiten, weil ich natürlicherweise, wo es um ein Gemälde zu thun ist, gern die nämliche bestimmte Vision, welche vor meiner Stirn schwebte, auch vor die Stirn meiner Leser bringen möchte, und dazu oft, ut nosti, von einem einzigen Zuge, oder Drucker, oder Reflex, Alles abhängt." (Briefe an Merck, herausgegeben von Wagner, 1835, S. 193.) — Dadurch, daß die Phantasie des Lesers der Stoff ist, in welchem die Dichtkunst ihre Bilder darstellt, hat diese den Vortheil, daß die nähere Ausführung und die feineren Züge in der Phantasie eines Jeden so ausfallen, wie es seiner Individualität, seiner Erkenntnißsphäre und seiner Laune gerade am angemessensten ist und ihn daher am lebhaftesten anregt, statt daß die bildenden Künste sich nicht so anbequemen können, sondern hier ein Bild, eine Gestalt Allen genügen soll; diese aber wird doch immer, in Etwas, das Gepräge der Individualität des Künstlers, oder seines Modells, tragen, als einen subjektiven, oder zufälligen, nicht wirksamen Zusatz, wenn gleich um so weniger, je objektiver, d. h. genialer der Künstler ist. Schon hieraus ist es zum Theil erklärlich, daß die Werke der Dichtkunst eine viel

stärkere, tiefere und allgemeinere Wirkung ausüben, als Bilder und Statuen; diese nämlich lassen das Volk meistens ganz kalt, und überhaupt sind die bildenden die am schwächsten wirkenden Künste. Hiezu giebt einen sonderbaren Beleg das so häufige Auffinden und Entdecken von Bildern großer Meister in Privathäusern und allerlei Lokalitäten, wo sie, viele Menschenalter hindurch, nicht etwa vergraben und versteckt, sondern bloß unbeachtet, also wirkungslos, gehangen haben. Zu meiner Zeit in Florenz (1823) wurde sogar eine Raphael'sche Madonna entdeckt, welche eine lange Reihe von Jahren hindurch im Bedientenzimmer eines Palastes (im Quartiere di S. Spirito) an der Wand gehangen hatte, und Dies geschieht unter Italienern, dieser vor allen übrigen mit Schönheitssinn begabten Nation. Es beweist, wie wenig direkte und unvermittelte Wirkung die Werke der bildenden Künste haben, und daß ihre Schätzung weit mehr, als die aller andern, der Bildung und Kenntniß bedarf. Wie unfehlbar macht hingegen eine schöne, das Herz treffende Melodie ihre Reise um das Erdenrund, und wandert eine vortreffliche Dichtung von Volk zu Volk. Daß die Großen und Reichen gerade den bildenden Künsten die kräftigste Unterstützung widmen und nur auf ihre Werke beträchtliche Summen verwenden, ja, heut zu Tage eine Idololatrie, im eigentlichen Sinne für ein Bild von einem berühmten, alten Meister den Werth eines großen Landgutes hingiebt, Dies beruht hauptsächlich auf der Seltenheit der Meisterstücke, deren Besitz daher dem Stolze zusagt, sodann aber auch darauf, daß der Genuß derselben gar wenig Zeit und Anstrengung erfordert und jeden Augenblick, auf einen Augenblick, bereit ist, während Poesie und selbst Musik ungleich beschwerlichere Bedingungen stellen. Dem entsprechend lassen die bildenden Künste sich auch entbehren, ganze Völker, z. B. die mohammedanischen, sind ohne sie, aber ohne Musik und Poesie ist keines.

Die Absicht nun aber, in welcher der Dichter unsere Phantasie in Bewegung setzt, ist, uns die Ideen zu offenbaren, d. h. an einem Beispiel zu zeigen, was das Leben, was die Welt sei. Dazu ist die erste Bedingung, daß er es selbst erkannt habe; je nachdem dies tief oder flach geschehen ist, wird seine Dichtung ausfallen. Demgemäß giebt es unzählige Abstufungen, wie der Tiefe und Klarheit in der Auffassung der Natur der Dinge, so der Dichter. Jeder von diesen muß inzwischen sich für vortrefflich halten, sofern er richtig dargestellt hat was er erkannte, und sein Bild *seinem* Original entspricht; er muß sich dem besten gleich stellen, weil er in dessen Bilde auch nicht mehr erkennt, als in seinem eigenen, nämlich so viel, wie in der Natur

selbst; da sein Blick nun einmal nicht tiefer eindringt. Der Beste selbst aber erkennt sich als solchen daran, daß er sieht, wie flach der Blick der Andern war, wie Vieles noch dahinter lag, das sie nicht wiedergeben konnten, weil sie es nicht sahen, und wie viel weiter sein Blick und sein Bild reicht. Verstände er die Flachen so wenig, wie sie ihn, da müßte er verzweifeln; denn gerade weil schon ein außerordentlicher Mann dazu gehört, um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die schlechten Poeten ihn aber so wenig hochschätzen können, wie er sie, hat auch er lange an seinem eigenen Beifall zu zehren, ehe der der Welt nachkommt. — Inzwischen wird ihm auch jener verkümmert, indem man ihm zumuthet, er solle fein bescheiden sein. Es ist aber so unmöglich, daß, wer Verdienste hat und weiß was sie kosten, selbst blind dagegen sei, wie daß ein Mann von sechs Fuß Höhe nicht merke, daß er die Andern überragt. Ist von der Basis des Thurms bis zur Spitze 300 Fuß, so ist zuverlässig eben so viel von der Spitze bis zur Basis. Horaz, Lukrez, Ovid und fast alle Alten haben stolz von sich geredet, desgleichen Dante, Shakespeare, Baco von Verulam und Viele mehr. Daß Einer ein großer Geist sein könne, ohne etwas davon zu merken, ist eine Absurdität, welche nur die trostlose Unfähigkeit sich einreden kann, damit sie das Gefühl der eigenen Nichtigkeit auch für Bescheidenheit halten könne. Ein Engländer hat witzig und richtig bemerkt, daß merit und modesty nichts Gemeinsames hätten, als den Anfangsbuchstaben*). Die bescheidenen Celebritäten habe ich stets in Verdacht, daß sie wohl Recht haben könnten, und Corneille sagt geradezu:

> La fausse humilité ne met plus en crédit;
> Je sçais ce que je vaux, et crois ce qu'on m'en dit.

Endlich hat Goethe es unumwunden gesagt: „Nur die Lumpe sind bescheiden." Aber noch unfehlbarer wäre die Behauptung gewesen, daß Die, welche so eifrig von Andern Bescheidenheit fordern, auf Bescheidenheit dringen, unablässig rufen: „Nur bescheiden! um Gotteswillen, nur bescheiden!" zuverlässig Lumpe sind, d. h. völlig verdienstlose Wichte, Fabrikwaare der Natur, ordentliche Mitglieder des Packs der Menschheit. Denn wer selbst Verdienste hat, läßt auch Verdienste gelten, — versteht sich ächte und wirkliche. Aber Der, dem selbst alle Vorzüge und Verdienste mangeln, wünscht, daß

*) Lichtenberg führt (Vermischte Schriften, neue Ausgabe, Göttingen 1844, Bd. 3, S. 19) an, daß Stanislaus Leszczynski gesagt hat: „La modestie devroit être la vertu de ceux, à qui les autres manquent."

es gar keine gäbe; ihr Anblick an Andern spannt ihn auf die Folter; der blasse, grüne, gelbe Neid verzehrt sein Inneres; er möchte alle persönlich Bevorzugten vernichten und ausrotten, muß er sie aber leider leben lassen, so soll es nur unter der Bedingung sein, daß sie ihre Vorzüge verstecken, völlig verleugnen, ja abschwören. Dies also ist die Wurzel der so häufigen Lobreden auf die Bescheidenheit. Und wenn solche Präkonen derselben Gelegenheit haben, das Verdienst im Entstehen zu ersticken, oder wenigstens zu verhindern, daß es sich zeige, daß es bekannt werde, — wer wird zweifeln, daß sie es thun? Denn dies ist die Praxis in ihrer Theorie. —

Wenn gleich der Dichter, wie jeder Künstler, uns immer nur das Einzelne, Individuelle vorführt, so ist was er erkannte und uns dadurch erkennen lassen will, doch die (Platonische) Idee, die ganze Gattung; daher wird in seinen Bildern gleichsam der Typus der menschlichen Charaktere und Situationen ausgeprägt sein. Der erzählende, auch dramatische Dichter nimmt aus dem Leben das ganz Einzelne heraus und schildert es genau in seiner Individualität, offenbart aber hiedurch das ganze menschliche Dasein, indem er zwar scheinbar es mit dem Einzelnen, in Wahrheit aber mit Dem, was überall und zu allen Zeiten ist, zu thun hat. Hieraus entspringt es, daß Sentenzen, besonders der dramatischen Dichter, selbst ohne generelle Aussprüche zu sein, im wirklichen Leben häufige Anwendung finden. — Zur Philosophie verhält sich die Poesie, wie die Erfahrung sich zur empirischen Wissenschaft verhält. Die Erfahrung nämlich macht uns mit der Erscheinung im Einzelnen und beispielsweise bekannt; die Wissenschaft umfaßt das Ganze derselben, mittelst allgemeiner Begriffe. So will die Poesie uns mit den (Platonischen) Ideen der Wesen mittelst des Einzelnen und beispielsweise bekannt machen; die Philosophie will das darin sich aussprechende innere Wesen der Dinge im Ganzen und Allgemeinen erkennen lehren. — Man sieht schon hieran, daß die Poesie mehr den Charakter der Jugend, die Philosophie den des Alters trägt. In der That blüht die Dichtergabe eigentlich nur in der Jugend; auch die Empfänglichkeit für Poesie ist in der Jugend oft leidenschaftlich; der Jüngling hat Freude an Versen als solchen und nimmt oft mit geringer Waare vorlieb. Mit den Jahren nimmt diese Neigung allmählich ab, und im Alter zieht man die Prosa vor. Durch jene poetische Tendenz der Jugend wird dann leicht der Sinn für die Wirklichkeit verdorben. Denn von dieser unterscheidet sich die Poesie dadurch, daß in ihr das Leben interessant und doch schmerzlos an uns vorüberfließt, dasselbe hingegen in der Wirklichkeit, so lange

es schmerzlos ist, uninteressant ist, sobald es aber interessant wird, nicht ohne Schmerzen bleibt. Der früher in die Poesie als in die Wirklichkeit eingeweihte Jüngling verlangt nun von dieser, was nur jene leisten kann; dies ist eine Hauptquelle des Unbehagens, welches die vorzüglichsten Jünglinge drückt. —

Metrum und Reim sind eine Fessel, aber auch eine Hülle, die der Poet um sich wirft, und unter welcher es ihm vergönnt ist zu reden, wie er sonst nicht dürfte, und das ist es, was uns freut. — Er ist nämlich für Alles was er sagt nur halb verantwortlich; Metrum und Reim müssen es zur andern Hälfte vertreten. — Das Metrum, oder Zeitmaaß, hat, als bloßer Rhythmus, sein Wesen allein in Zeit, welche eine reine Anschauung a priori ist, gehört also, mit Kant zu reden, bloß der reinen Sinnlichkeit an; hingegen ist der Reim Sache der Empfindung im Gehörorgan, also der empirischen Sinnlichkeit. Daher ist der Rhythmus ein viel edleres und würdigeres Hülfsmittel, als der Reim, den die Alten demnach verschmähten, und der in den unvollkommenen, durch Korruption der früheren und in barbarischen Zeiten entstandenen Sprachen seinen Ursprung fand. Die Armseligkeit französischer Poesie beruht hauptsächlich darauf, daß diese ohne Metrum, auf den Reim allein beschränkt ist, und wird dadurch vermehrt, daß sie, um ihren Mangel an Mitteln zu verbergen, durch eine Menge pedantischer Satzungen ihre Reimerei erschwert hat, wie z. B. daß nur gleich geschriebene Silben reimen, als wär' es für's Auge, nicht für's Ohr, daß der Hiatus verpönt ist, eine Menge Worte nicht vorkommen dürfen u. dgl. m., welchem Allen die neuere französische Dichterschule ein Ende zu machen sucht. — In keiner Sprache jedoch macht, wenigstens für mich, der Reim einen so wohlgefälligen und mächtigen Eindruck, wie in der lateinischen; die mittelalterlichen gereimten lateinischen Gedichte haben einen eigenthümlichen Zauber. Man muß es daraus erklären, daß die lateinische Sprache ohne allen Vergleich vollkommener, schöner und edler ist, als irgend eine der neueren, und nun in dem, eben diesen angehörigen, von ihr selbst aber ursprünglich verschmähten Putz und Flitter so anmuthig einhergeht.

Der ernsthaften Erwägung könnte es fast als ein Hochverrath gegen die Vernunft erscheinen, wenn einem Gedanken, oder seinem richtigen und reinen Ausdruck, auch nur die leiseste Gewalt geschieht, in der kindischen Absicht, daß nach einigen Silben der gleiche Wortklang wieder vernommen werde, oder auch, damit diese Silben selbst ein gewisses Hopsasa darstellen. Ohne solche Gewalt aber kommen gar wenige Verse zu Stande; denn ihr ist es zuzuschreiben, daß, in

fremden Sprachen, Verse viel schwerer zu verstehen sind, als Prosa. Könnten wir in die geheime Werkstätte der Poeten sehen, so würden wir zehn Mal öfter finden, daß der Gedanke zum Reim, als daß der Reim zum Gedanken gesucht wird, und selbst im letztern Fall geht es nicht leicht ohne Nachgiebigkeit von Seiten des Gedankens ab. — Diesen Betrachtungen bietet jedoch die Verskunst Trotz, und hat dabei alle Zeiten und Völker auf ihrer Seite; so groß ist die Macht, welche Metrum und Reim auf das Gemüth ausüben, und so wirksam das ihnen eigene, geheimnißvolle lenocinium. Ich möchte dieses daraus erklären, daß ein glücklich gereimter Vers, durch seine unbeschreiblich emphatische Wirkung, die Empfindung erregt, als ob der darin ausgedrückte Gedanke schon in der Sprache prädestinirt, ja präformirt gelegen und der Dichter ihn nur herauszufinden gehabt hätte. Selbst triviale Einfälle erhalten durch Rhythmus und Reim einen Anstrich von Bedeutsamkeit, figuriren in diesem Schmuck, wie unter den Mädchen Alltagsgesichter durch den Putz die Augen fesseln. Ja, selbst schiefe und falsche Gedanken gewinnen durch die Versifikation einen Schein von Wahrheit. Andererseits wieder schrumpfen sogar berühmte Stellen aus berühmten Dichtern zusammen und werden unscheinbar, wenn getreu in Prosa wiedergegeben. Ist nur das Wahre schön, und ist der liebste Schmuck der Wahrheit die Nacktheit, so wird ein Gedanke, der in Prosa groß und schön auftritt, mehr wahren Werth haben, als einer, der in Versen so wirkt. — Daß nun so geringfügig, ja, kindisch scheinende Mittel, wie Metrum und Reim, eine so mächtige Wirkung ausüben, ist sehr auffallend und wohl der Untersuchung werth; ich erkläre es mir auf folgende Weise. Das dem Gehör unmittelbar Gegebene, also der bloße Wortklang, erhält durch Rhythmus und Reim eine gewisse Vollkommenheit und Bedeutsamkeit an sich selbst, indem er dadurch zu einer Art Musik wird; daher scheint er jetzt seiner selbst wegen da zu sein und nicht mehr als bloßes Mittel, bloßes Zeichen eines Bezeichneten, nämlich des Sinnes der Worte. Durch seinen Klang das Ohr zu ergötzen, scheint seine ganze Bestimmung, mit dieser daher Alles erreicht und alle Ansprüche befriedigt zu sein. Daß er nun aber zugleich noch einen Sinn enthält, einen Gedanken ausdrückt, stellt sich jetzt dar als eine unerwartete Zugabe, gleich den Worten zur Musik, als ein unerwartetes Geschenk, das uns angenehm überrascht und daher, indem wir gar keine Forderung der Art machten, sehr leicht zufrieden stellt; wenn nun aber gar dieser Gedanke ein solcher ist, der an sich selbst, also auch in Prosa gesagt, bedeutend wäre, dann sind wir entzückt. Mir ist aus

früher Kindheit erinnerlich, daß ich mich eine Zeit lang am Wohlklang der Verse ergötzt hatte, ehe ich die Entdeckung machte, daß sie auch durchweg Sinn und Gedanken enthielten. Demgemäß giebt es, wohl in allen Sprachen, auch eine bloße Klingklangspoesie, mit fast gänzlicher Ermangelung des Sinnes. Der Sinologe Davis, im Vorbericht zu seiner Uebersetzuug des Laou-sang-urh, oder an heir in old age (London 1817), bemerkt, daß die chinesischen Dramen zum Theil aus Versen bestehen, welche gesungen werden, und setzt hinzu: „der Sinn derselben ist oft dunkel, und der Aussage der Chinesen selbst zufolge, ist der Zweck dieser Verse vorzüglich, dem Ohre zu schmeicheln, wobei der Sinn vernachlässigt, auch wohl der Harmonie ganz zum Opfer gebracht ist.“ Wem fallen hiebei nicht die oft so schwer zu enträthselnden Chöre mancher griechischen Trauerspiele ein?

Das Zeichen, woran man am unmittelbarsten den ächten Dichter, sowohl höherer als niederer Gattung, erkennt, ist die Ungezwungenheit seiner Reime; sie haben sich, wie durch göttliche Schickung, von selbst eingefunden; seine Gedanken kommen ihm schon in Reimen. Der heimliche Prosaiker hingegen sucht zum Gedanken den Reim; der Pfuscher zum Reim den Gedanken. Sehr oft kann man aus einem gereimten Versepaar herausfinden, welcher von beiden den Gedanken, und welcher den Reim zum Vater hat. Die Kunst besteht darin, das Letztere zu verbergen, damit nicht dergleichen Verse beinahe als bloße ausgefüllte bouts-rimés auftreten.

Meinem Gefühl zufolge (Beweise finden hier nicht Statt) ist der Reim, seiner Natur nach, bloß binär; seine Wirksamkeit beschränkt sich auf die einmalige Wiederkehr desselben Lautes und wird durch öftere Wiederholung nicht verstärkt. Sobald demnach eine Endsilbe die ihr gleichklingende vernommen hat, ist ihre Wirkung erschöpft; die dritte Wiederkehr des Tones wirkt bloß als ein abermaliger Reim, der zufällig auf denselben Klang trifft, aber ohne Erhöhung der Wirkung; er reihet sich dem vorhandenen Reim an, ohne jedoch sich mit ihm zu einem stärkern Eindruck zu verbinden. Denn der erste Ton schallt nicht durch den zweiten zum dritten herüber; dieser ist also ein ästhetischer Pleonasmus, eine doppelte Courage, die nichts hilft. Am wenigsten verdienen daher dergleichen Reimanhäufungen die schweren Opfer, die Ottavarimen, Terzerimen und Sonetten kosten, und welche die Ursache der Seelenmarter sind, unter der man bisweilen solche Produkte liest, denn poetischer Genuß unter Kopfbrechen ist unmöglich. Daß der große dichterische Geist auch jene Formen und ihre Schwierigkeiten bisweilen überwinden und sich mit Leichtigkeit und Grazie darin be-

wegen kann, gereicht ihnen selbst nicht zur Empfehlung, denn an sich sind sie so unwirksam wie beschwerlich. Und selbst bei guten Dichtern, wenn sie dieser Formen sich bedienen, sieht man häufig den Kampf zwischen dem Reim und dem Gedanken, in welchem bald der eine, bald der andere den Sieg erringt, also entweder der Gedanke des Reimes wegen verkümmert, oder aber dieser mit einem schwachen à peu près abgefunden wird. Da dem so ist, halte ich es nicht für einen Beweis von Unwissenheit, sondern von gutem Geschmack, daß Shakespeare in seinen Sonetten jedem der Quadernarien andere Reime gegeben hat. Jedenfalls ist ihre akustische Wirkung dadurch nicht im Mindesten verringert, und kommt der Gedanke viel mehr zu seinem Rechte, als er gekonnt hätte, wenn er in die herkömmlichen spanischen Stiefeln hätte eingeschnürt werden müssen.

Es ist ein Nachtheil für die Poesie einer Sprache, wenn sie viele Worte hat, die in der Prosa nicht gebräuchlich sind, und andererseits gewisse Worte der Prosa nicht gebrauchen darf. Ersteres ist wohl am meisten im Lateinischen und Italienischen, Letzteres im Französischen der Fall, wo es kürzlich sehr treffend la bégeulerie de la langue française genannt wurde; Beides ist weniger im Englischen und am wenigsten im Deutschen zu finden. Solche der Poesie ausschließlich angehörige Worte bleiben nämlich unserm Herzen fremd, sprechen nicht unmittelbar zu uns, lassen uns daher kalt. Sie sind eine poetische Konventionssprache, und gleichsam bloß gemalte Empfindungen statt wirklicher; sie schließen die Innigkeit aus.

Der in unsern Tagen so oft besprochene Unterschied zwischen klassischer und romantischer Poesie scheint mir im Grunde darauf zu beruhen, daß jene keine anderen, als die rein menschlichen, wirklichen und natürlichen Motive kennt, diese hingegen auch erkünstelte und imaginäre Motive als wirksam geltend macht; dahin gehören die aus dem christlichen Mythos stammenden, sodann die des ritterlichen überspannten und phantastischen Ehrenprincips, ferner die der abgeschmackten und lächerlichen christlich-germanischen Weiberverehrung, endlich die der faselnden und mondsüchtigen hyperphysischen Verliebtheit. Zu welcher fratzenhaften Verzerrung menschlicher Verhältnisse und menschlicher Natur diese Motive aber führen, kann man sogar an den besten Dichtern romantischer Gattung ersehen, z. B. an Calderon. Von den Autos gar nicht zu reden, berufe ich mich nur auf Stücke wie No siempre el peor es cierto (Nicht immer ist das Schlimmste gewiß) und El postrero duelo en Espana (Das letzte Duell in Spanien) und ähnliche Komödien en capa y espada; zu jenen Elementen

gesellt sich hier noch die oft hervortretende scholastische Spitzfindigkeit in der Konversation, welche damals zur Geistesbildung der höheren Stände gehörte. Wie steht doch dagegen die Poesie der Alten, welche stets der Natur treu bleibt, entschieden im Vortheil, und ergiebt sich, daß die klassische Poesie eine unbedingte, die romantische nur eine bedingte Wahrheit und Richtigkeit hat, analog der griechischen und gothischen Baukunst. — Andererseits ist jedoch hier zu bemerken, daß alle dramatischen oder erzählenden Dichtungen, welche den Schauplatz nach dem alten Griechenland oder Rom versetzen, dadurch in Nachtheil gerathen, daß unsere Kenntniß des Alterthums, besonders was das Detail des Lebens betrifft, unzureichend, fragmentarisch und nicht aus der Anschauung geschöpft ist. Dies nämlich nöthigt den Dichter Vieles zu umgehen und sich mit Allgemeinheiten zu behelfen, wodurch er ins Abstrakte geräth und sein Werk jene Anschaulichkeit und Individualisation einbüßt, welche der Poesie durchaus wesentlich ist. Dies ist es, was allen solchen Werken den eigenthümlichen Anstrich von Leerheit und Langweiligkeit giebt. Bloß Shakespeare's Darstellungen der Art sind frei davon, weil er, ohne Zaudern, unter den Namen von Griechen und Römern, Engländer seines Zeitalters dargestellt hat. —

Manchen Meisterstücken der lyrischen Poesie, namentlich einigen Oden des Horaz (man sehe z. B. die zweite des dritten Buchs) und mehreren Liedern Goethe's (z. B. Schäfers Klagelied), ist vorgeworfen worden, daß sie des rechten Zusammenhanges entbehrten und voller Gedankensprünge wären. Allein hier ist der logische Zusammenhang absichtlich vernachlässigt, um ersetzt zu werden durch die Einheit der darin ausgedrückten Grundempfindung und Stimmung, welche gerade dadurch mehr hervortritt, indem sie wie eine Schnur durch die gesonderten Perlen geht und den schnellen Wechsel der Gegenstände der Betrachtung so vermittelt, wie in der Musik den Uebergang aus einer Tonart in die andere der Septimenaccord, durch welchen der in ihm fortklingende Grundton zur Dominante der neuen Tonart wird. Am deutlichsten, nämlich bis zur Uebertreibung, findet man die hier bezeichnete Eigenschaft in der Canzone des Petrarka, welche anhebt: Mai non vo' più cantar, com io' soleva. —

Wie demnach in der lyrischen Poesie das subjektive Element vorherrscht, so ist dagegen im Drama das objektive allein und ausschließlich vorhanden. Zwischen Beiden hat die epische Poesie, in allen ihren Formen und Modifikationen, von der erzählenden Romanze bis zum eigentlichen Epos, eine breite Mitte inne. Denn obwohl sie in der Hauptsache objektiv ist, so enthält sie doch ein bald mehr bald minder

hervortretendes subjektives Element, welches am Ton, an der Form des Vortrags, wie auch an eingestreuten Reflexionen seinen Ausdruck findet. Wir verlieren den Dichter nicht so ganz aus den Augen, wie beim Drama.

Der Zweck des Dramas überhaupt ist, uns an einem Beispiel zu zeigen, was das Wesen und Dasein des Menschen sei. Dabei kann nun die traurige oder die heitere Seite derselben uns zugewendet werden, oder auch deren Uebergänge. Aber schon der Ausdruck „Wesen und Dasein des Menschen“ enthält den Keim zu der Kontroverse, ob das Wesen, d. i. die Charaktere, oder das Dasein, d. i. das Schicksal, die Begebenheit, die Handlung, die Hauptsache sei. Uebrigens sind Beide so fest mit einander verwachsen, daß wohl ihr Begriff, aber nicht ihre Darstellung sich trennen läßt. Denn nur die Umstände, Schicksale, Begebenheiten bringen die Charaktere zur Aeußerung ihres Wesens, und nur aus den Charakteren entsteht die Handlung, aus der die Begebenheiten hervorgehen. Allerdings kann, in der Darstellung, das Eine oder das Andere mehr hervorgehoben sein, in welcher Hinsicht das Charakterstück und das Intriguenstück die beiden Extreme bilden.

Der dem Drama mit dem Epos gemeinschaftliche Zweck, an bedeutenden Charakteren in bedeutenden Situationen, die durch beide herbeigeführten außerordentlichen Handlungen darzustellen, wird vom Dichter am vollkommensten erreicht werden, wenn er uns zuerst die Charaktere im Zustande der Ruhe vorführt, in welchem bloß die allgemeine Färbung derselben sichtbar wird, dann aber ein Motiv eintreten läßt, welches eine Handlung herbeiführt, aus der ein neues und stärkeres Motiv entsteht, welches wieder eine bedeutendere Handlung hervorruft, die wiederum neue und immer stärkere Motive gebiert, wodurch dann, in der der Form angemessenen Frist, an die Stelle der ursprünglichen Ruhe die leidenschaftliche Aufregung tritt, in der nun die bedeutsamen Handlungen geschehen, an welchen die in den Charakteren vorhin schlummernden Eigenschaften, nebst dem Laufe der Welt, in hellem Lichte hervortreten. —

Große Dichter verwandeln sich ganz in jede der darzustellenden Personen und sprechen aus jeder derselben, wie Bauchredner, jetzt aus dem Helden und gleich darauf aus dem jungen, unschuldigen Mädchen, mit gleicher Wahrheit und Natürlichkeit; so Shakespeare und Goethe. Dichter zweiten Ranges verwandeln die darzustellende Hauptperson in sich, so Byron, wobei dann die Nebenpersonen oft ohne Leben bleiben, wie in den Werken der Mediokren auch die Hauptperson. —

Unser Gefallen am Trauerspiel gehört nicht dem Gefühl des Schönen, sondern dem des Erhabenen an, ja, es ist der höchste Grad dieses Gefühls. Denn, wie wir beim Anblick des Erhabenen in der Natur uns vom Interesse des Willens abwenden, um uns rein anschauend zu verhalten, so wenden wir bei der tragischen Katastrophe uns vom Willen zum Leben selbst ab. Im Trauerspiel nämlich wird die schreckliche Seite des Lebens uns vorgeführt, der Jammer der Menschheit, die Herrschaft des Zufalls und des Irrthums, der Fall der Gerechten, der Triumph der Bösen; also die unserm Willen geradezu widerstrebende Beschaffenheit der Welt wird uns vor Augen gebracht. Bei diesem Anblick fühlen wir uns aufgefordert, unsern Willen vom Leben abzuwenden, es nicht mehr zu wollen und zu lieben. Gerade dadurch aber werden wir inne, daß alsdann noch etwas Anderes an uns übrig bleibt, was wir durchaus nicht positiv erkennen können, sondern bloß negativ, als Das, was nicht das Leben will. Wie der Septimenaccord den Grundaccord, wie die rothe Farbe die grüne fordert und sogar im Auge hervorbringt, so fordert jedes Trauerspiel ein ganz anderartiges Dasein, eine andere Welt, deren Erkenntniß uns immer nur indirekt, wie eben hier durch solche Forderung, gegeben werden kann. Im Augenblick der tragischen Katastrophe wird uns, deutlicher als jemals, die Ueberzeugung, daß das Leben ein schwerer Traum sei, aus dem wir zu erwachen haben. Insofern ist die Wirkung des Trauerspiels analog der des dynamisch Erhabenen, indem es, wie dieses, uns über den Willen und sein Interesse hinaushebt und uns so umstimmt, daß wir am Anblick des ihm geradezu Widerstrebenden Gefallen finden. Was allem Tragischen, in welcher Gestalt es auch auftrete, den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt, ist das Aufgehen der Erkenntniß, daß die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht werth sei; darin besteht der tragische Geist; er leitet demnach zur Resignation hin.

Ich räume ein, daß im Trauerspiel der Alten dieser Geist der Resignation selten direkt hervortritt und ausgesprochen wird. Oedipus Koloneus stirbt zwar resignirt und willig, doch tröstet ihn die Rache an seinem Vaterland. Iphigenia Aulika ist sehr willig zu sterben, doch ist es der Gedanke an Griechenlands Wohl, der sie tröstet und die Veränderung ihrer Gesinnung hervorbringt, vermöge welcher sie den Tod, dem sie erst auf alle Weise entfliehen wollte, willig übernimmt. Kassandra, im Agamemnon des großen Aeschylos, stirbt willig, αρκειτω βιος (1306), aber auch sie tröstet der Gedanke an Rache. Herkules,

in den Trachinerinnen, giebt der Nothwendigkeit nach, stirbt gelassen, aber nicht resignirt. Eben so der Hippolytos des Euripides, bei dem es uns auffällt, daß die ihn zu trösten erscheinende Artemis ihm Tempel und Nachruhm verheißt, aber durchaus nicht auf ein über das Leben hinausgehendes Dasein hindeutet, und ihn im Sterben verläßt, wie alle Götter von dem Sterbenden weichen; — im Christenthum treten sie zu ihm heran, und eben so im Brahmanismus, wenn auch bei letzterem die Götter eigentlich exotisch sind. Hippolytos also, wie fast alle tragischen Helden der Alten, zeigt Ergebung in das unabwendbare Schicksal und den unbiegsamen Willen der Götter, aber kein Aufgeben des Willens zum Leben selbst. Wie der stoische Gleichmuth von der christlichen Resignation sich von Grund aus dadurch unterscheidet, daß er nur gelassenes Ertragen und gefaßtes Erwarten der unabänderlich nothwendigen Uebel lehrt, das Cristenthum aber Entsagung, Aufgeben des Wollens; eben so zeigen die tragischen Helden der Alten standhaftes Unterwerfen unter die unausweichbaren Schläge des Schicksals, das christliche Trauerspiel dagegen Aufgeben des ganzen Willens zum Leben, freudiges Verlassen der Welt, im Bewußtsein ihrer Werthlosigkeit und Nichtigkeit. — Aber ich bin auch ganz der Meinung, daß das Trauerspiel der Neuern höher steht, als das der Alten. Shakespeare ist viel größer als Sophokles; gegen Goethe's Iphigenia könnte man die des Euripides beinahe roh und gemein finden. Die Bakchantinnen des Euripides sind ein empörendes Machwerk zu Gunsten der heidnischen Pfaffen. Manche antike Stücke haben gar keine tragische Tendenz, wie die Alkeste und Iphigenia Taurika des Euripides; einige haben widerwärtige oder gar ekelhafte Motive; so die Antigone und Philoktet. Fast alle zeigen das Menschengeschlecht unter der entsetzlichen Herrschaft des Zufalls und Irrthums, aber nicht die dadurch veranlaßte und davon erlösende Resignation. Alles, weil die Alten noch nicht zum Gipfel und Ziel des Trauerspiels, ja, der Lebensansicht überhaupt, gelangt waren.

Wenn demnach die Alten den Geist der Resignation, das Abwenden des Willens vom Leben, an ihren tragischen Helden selbst, als deren Gesinnung, wenig darstellen, so bleibt es dennoch die eigenthümliche Tendenz und Wirkung des Trauerspiels, jenen Geist im Zuschauer zu erwecken und jene Gesinnung, wenn auch nur vorübergehend, hervorzurufen. Die Schrecknisse auf der Bühne halten ihm die Bitterkeit und Werthlosigkeit des Lebens, also die Nichtigkeit alles seines Strebens entgegen; die Wirkung dieses Eindrucks muß sein, daß er, wenn auch nur im dunkeln Gefühl, inne wird, es sei besser, sein Herz vom Leben loszu-

reißen, sein Wollen davon abzuwenden, die Welt und das Leben nicht zu lieben, wodurch dann eben, in seinem tiefsten Innern, das Bewußtsein angeregt wird, daß für ein anderartiges Wollen es auch eine Art des Daseins geben müsse. — Denn wäre dies nicht, wäre nicht dieses Erheben über alle Zwecke und Güter des Lebens, dieses Abwenden von ihm und seinen Lockungen, und das hierin schon liegende Hinwenden nach einem anderartigen, wiewohl uns völlig unfaßbaren Dasein die Tendenz des Trauerspiels, wie wäre es dann überhaupt möglich, daß die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens, im grellsten Lichte uns vor Augen gebracht, wohlthätig auf uns wirken und ein hoher Genuß für uns sein könnte? Furcht und Mitleid, in deren Erregung Aristoteles den letzten Zweck des Trauerspiels setzt, gehören doch wahrhaftig nicht an sich selbst zu den angenehmen Empfindungen; sie können daher nicht Zweck, sondern nur Mittel sein. — Also Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben bleibt die wahre Tendenz des Trauerspiels, der letzte Zweck der absichtlichen Darstellung der Leiden der Menschheit, und ist es mithin auch da, wo diese resignirte Erhebung des Geistes nicht am Helden selbst gezeigt, sondern bloß im Zuschauer angeregt wird, durch den Anblick großen, unverschuldeten, ja, selbst verschuldeten Leidens. — Wie die Alten, so begnügen auch Manche die Neuern sich damit, durch die objektive Darstellung menschlichen Unglücks im Großen den Zuschauer in die beschriebene Stimmung zu versetzen, während Andere diese durch das Leiden bewirkte Umkehrung der Gesinnung am Helden selbst darstellen; Jene geben gleichsam nur die Prämissen und überlassen die Konklusion dem Zuschauer, während diese die Konklusion, oder die Moral der Fabel, mitgeben als Umkehrung der Gesinnung des Helden, auch wohl als Betrachtung im Munde des Chors, wie z. B. Schiller in der Braut von Messina: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht.“ Hier sei es erwähnt, daß selten die ächt tragische Wirkung der Katastrophe, also die durch sie herbeigeführte Resignation und Geisteserhebung der Helden, so rein motivirt, und deutlich ausgesprochen hervortritt, wie in der Oper Norma, wo sie eintritt in dem Duett Qual cor tradisti, qual cor perdesti, in welchem die Umwendung des Willens durch die plötzlich eintretende Ruhe der Musik deutlich bezeichnet wird. Ueberhaupt ist dieses Stück, — ganz abgesehen von seiner vortrefflichen Musik, wie auch andererseits von der Diktion, welche nur die eines Operntextes sein darf, — und allein seinen Motiven und seiner inneren Oekonomie nach betrachtet, ein höchst vollkommenes Trauerspiel, ein wahres Muster tragischer Anlage der Motive, tragischer Fortschreitung

der Handlung und tragischer Entwicklung, zusammt der über die Welt erhebenden Wirkung dieser auf die Gesinnung der Helden, welche dann auch auf den Zuschauer übergeht, ja, die hier erreichte Wirkung ist um so unverfänglicher und für das wahre Wesen des Trauerspiels bezeichnender, als keine Christen, noch christliche Gesinnungen darin vorkommen. —

Die den Neuern so oft vorgeworfene Vernachlässigung der Einheit der Zeit und des Orts wird nur dann fehlerhaft, wenn sie so weit geht, daß sie die Einheit der Handlung aufhebt, wo dann nur noch die Einheit der Hauptperson übrig bleibt, wie z. B. in „Heinrich VIII." von Shakespeare. Die Einheit der Handlung braucht aber auch nicht so weit zu gehen, daß immerfort von derselben Sache geredet wird, wie in den französischen Trauerspielen, welche sie überhaupt so streng einhalten, daß der dramatische Verlauf einer geometrischen Linie ohne Breite gleicht; da heißt es stets „Nur vorwärts! Pensez à votre affaire!" und die Sache wird ganz geschäftsmäßig expedirt und depeschirt ohne daß man sich mit Allotrien, die nicht zu ihr gehören, aufhalte, oder rechts, oder links umsehe. Das Shakespearesche Trauerspiel hingegen gleicht einer Linie, die auch Breite hat; es läßt sich Zeit, exspatiatur; es kommen Reden, sogar ganze Scenen vor, welche die Handlung nicht fördern, sogar sie nicht eigentlich angehen, durch welche wir jedoch die handelnden Personen oder ihre Umstände näher kennen lernen, wonach wir dann auch die Handlung gründlicher verstehen. Diese bleibt zwar die Hauptsache, jedoch nicht so ausschließlich, daß wir darüber vergäßen, daß, in letzter Instanz, es auf die Darstellung des menschlichen Wesens und Daseins überhaupt abgesehen ist, —

Der dramatische oder epische Dichter soll wissen, daß er das Schicksal ist, und daher unerbittlich sein, wie dieses, — imgleichen, daß er der Spiegel des Menschengeschlechts ist und daher sehr viele schlechte, mitunter ruchlose Charaktere auftreten lassen, wie auch viele Thoren, verschrobene Köpfe und Narren, dann aber hin und wieder einen Vernünftigen, einen Klugen, einen Redlichen, einen Guten und nur als seltenste Ausnahme einen Edelmüthigen. Im ganzen Homer ist, meines Bedünkens, kein eigentlich edelmüthiger Charakter dargestellt, wiewohl manche gute und redliche; im ganzen Shakespeare mögen allenfalls ein paar edle, doch keineswegs überschwenglich edle Charaktere zu finden sein, etwa die Kordelia, der Koriolan, schwerlich mehr; hingegen wimmelt es darin von der oben bezeichneten Gattung. Aber Ifflands und Kotzebue's Stücke haben viel edelmüthige Charaktere, während

Goldoni es gehalten hat, wie ich oben anempfahl, wodurch er zeigt, daß er höher steht. Hingegen Lessing's Minna von Barnhelm laborirt stark an zu vielem und allseitigem Edelmuth; aber gar so viel Edelmuth, wie der einzige Marquis Posa darbietet, ist in Gothe's sämmtlichen Werken zusammengenommen nicht aufzutreiben; wohl aber giebt es ein kleines deutsches Stück „Pflicht um Pflicht" (ein Titel wie aus der Kritik der praktischen Vernunft genommen), welches nur drei Personen hat, jedoch alle drei von überschwenglichem Edelmuth. —

Die Griechen nahmen zu Helden des Trauerspiels durchgängig königliche Personen, die Neuern meistentheils auch. Gewiß nicht, weil der Rang dem Handelnden oder Leidenden mehr Würde giebt; und da es bloß darauf ankommt, menschliche Leidenschaften ins Spiel zu setzen, so ist der relative Werth der Objekte, wodurch dies geschieht, gleichgültig, und Bauernhöfe leisten so viel, wie Königreiche. Auch ist das bürgerliche Trauerspiel keineswegs unbedingt zu verwerfen. Personen von großer Macht und Ansehen sind jedoch deswegen zum Trauerspiel die geeignetesten, weil das Unglück, an welchem wir das Schicksal des Menschenlebens erkennen sollen, eine hinreichende Größe haben muß, um dem Zuschauer, wer er auch sei, als furchtbar zu erscheinen. Euripides selbst sagt: φευ, φευ, τα μεγαλα, μεγαλα και πασχει κακα (Stob. Flor. Vol. 2, p, 299.) Nun aber sind die Umstände, welche eine Bürgerfamilie in Noth und Verzweiflung versetzen, in den Augen der Großen und Reichen meistens sehr geringfügig und durch menschliche Hülfe, ja bisweilen durch eine Kleinigkeit, zu beseitigen; solche Zuschauer können daher von ihnen nicht tragisch erschüttert werden. Hingegen sind die Unglücksfälle der Großen und Mächtigen unbedingt furchtbar, auch keiner Abhülfe von außen zugänglich, da Könige durch ihre eigene Macht sich helfen müssen, oder untergehen. Dazu kommt, daß von der Höhe der Fall am tiefsten ist. Den bürgerlichen Personen fehlt es demnach an Fallhöhe. —

Wenn nun als die Tendenz und letzte Absicht des Trauerspiels sich uns ergeben hat ein Hinwenden zur Resignation, zur Verneinung des Willens zum Leben, so werden wir in seinem Gegensatz, dem Lustspiel, die Aufforderung zur fortgesetzten Bejahung des Willens leicht erkennen. Zwar muß auch das Lustspiel, wie unausweichbar jede Darstellung des Menschenlebens, Leiden und Widerwärtigkeiten vor die Augen bringen; allein es zeigt sie uns vor als vorübergehend, sich in Freude auflösend, überhaupt mit Gelingen, Siegen und Hoffen gemischt, welche am Ende doch überwiegen, und dabei hebt es den unerschöpflichen Stoff zum Lachen hervor, von dem das Leben, ja, dessen Wider-

wärtigkeiten selbst, erfüllt sind, und der uns, unter allen Umständen, bei guter Laune erhalten sollte. Es besagt also, im Resultat, daß das Leben im Ganzen recht gut und besonders durchweg kurzweilig sei. Freilich aber muß es sich beeilen, im Zeitpunkt der Freude den Vorhang fallen zu lassen, damit wir nicht sehen, was nachkommt, während das Trauerspiel, in der Regel so schließt, daß nichts nachkommen kann. Und überdies, wenn wir jene burleske Seite des Lebens einmal etwas ernst ins Auge fassen, wie sie sich zeigt in den naiven Aeußerungen und Geberden, welche die kleinliche Verlegenheit, die persönliche Furcht, der augenblickliche Zorn, der heimliche Neid und die vielen ähnlichen Affekte den vom Typus der Schönheit beträchtlich abweichenden Gestalten der sich hier spiegelnden Wirklichkeit aufdrücken, so kann auch von dieser Seite, also auf eine unerwartete Art, dem nachdenklichen Betrachter die Ueberzeugung werden, daß das Dasein und Treiben solcher Wesen nicht selbst Zweck sein kann, daß sie, im Gegentheil, nur auf einem Irrwege zum Dasein gelangen konnten, und daß was sich so darstellt, etwas ist, das eigentlich nicht besser wäre.

Kapitel 39.*)

Zur Metaphysik der Musik.

Aus meiner, in der unten angeführten Stelle des ersten Bandes gegebenen und dem Leser hier gegenwärtigen Darlegung der eigentlichen Bedeutung dieser wunderbaren Kunst hatte sich ergeben, daß zwischen ihren Leistungen und der Welt als Vorstellung, d. i. der Natur, zwar keine Aehnlichkeit, aber ein deutlicher Parallelismus Statt finden müsse, welcher sodann auch nachgewiesen wurde. Einige beachtungswerthe nähere Bestimmungen desselben habe ich noch hinzuzufügen. — Die vier Stimmen aller Harmonie, also Baß, Tenor, Alt und Sopran, oder Grundton, Terz, Quinte und Oktave, entsprechen den vier Abstufungen in der Reihe der Wesen, also dem Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich und dem Menschen. Dies erhält noch eine auffallende Bestätigung an der musikalischen Grundregel, daß der Baß in viel weiterem Abstande unter den drei obern Stimmen bleiben soll, als diese zwischen einander haben, so daß er sich denselben nie mehr, als bis höchstens auf eine Oktave nähern darf, meistens aber noch weiter darunter bleibt, wonach dann der regelrechte Dreiklang seine Stelle in der dritten Oktave vom Grundton hat. Dem entsprechend ist die Wirkung der weiten Harmonie, wo der Baß fern bleibt, viel mächtiger und schöner, als die der engen, wo er näher heraufgerückt ist, und die nur wegen des beschränkten Umfangs der Instrumente

*) Wir haben das Kapitel 38 „Ueber Geschichte" hier fortgelassen, weil es in den Zusammenhang dieser ästhetischen Erörterungen nicht hineinpaßt. Ueberdies wiederholt es nur Schopenhauers bekannte Ansichten über die Bedeutungslosigkeit der Geschichte als Wissenschaft, und ihre Unvergleichbarkeit mit den exakten Disciplinen. Dieses hat Schopenhauer wesentlich in § 51 Bd. I der „W. als W. u. V." dargelegt. A. d. H.

eingeführt wird. Diese ganze Regel aber ist keineswegs willkürlich, sondern hat ihre Wurzel in dem natürlichen Ursprung des Tonsystems; sofern nämlich die nächsten, mittelst der Nebenschwingungen mittönenden, harmonischen Stufen die Oktave und deren Quinte sind. In dieser Regel nun erkennen wir das musikalische Analogon der Grundbeschaffenheit der Natur, vermöge welcher die organischen Wesen unter einander viel näher verwandt sind, als mit der leblosen, unorganischen Masse des Mineralreichs, zwischen welcher und ihnen die entschiedenste Grenze und die weiteste Kluft in der ganzen Natur Statt findet. — Daß die hohe Stimme, welche die Melodie singt, doch zugleich integrirender Theil der Harmonie ist und darin selbst mit dem tiefsten Grundbaß zusammenhängt, läßt sich betrachten als das Analogon davon, daß dieselbe Materie, welche in einem menschlichen Organismus Träger der Idee des Menschen ist, dabei doch zugleich auch die Ideen der Schwere und der chemischen Eigenschaften, also der niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens, darstellen und tragen muß.

Weil die Musik nicht, gleich allen andern Künsten, die Ideen, oder Stufen der Objektivation des Willens, sondern unmittelbar den Willen selbst darstellt; so ist hieraus auch erklärlich, daß sie auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenschaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt, so daß sie dieselben schnell erhöht, oder auch umstimmt.

So gewiß die Musik, weit entfernt eine bloße Nachhülfe der Poesie zu sein, eine selbstständige Kunst, ja die mächtigste unter allen ist und daher ihre Zwecke ganz aus eigenen Mitteln erreicht, so gewiß bedarf sie nicht der Worte des Gesanges, oder der Handlung einer Oper. Die Musik als solche kennt allein die Töne, nicht aber die Ursachen, welche diese hervorbringen. Demnach ist für sie auch die vox humana ursprünglich und wesentlich nichts Anderes, als ein modificirter Ton, eben wie der eines Instruments, und hat, wie jeder andere, die eigenthümlichen Vortheile und Nachtheile, welche eine Folge des ihn hervorbringenden Instruments sind. Daß nun, in diesem Fall, eben dieses Instrument anderweitig, als Werkzeug der Sprache, zur Mittheilung von Begriffen dient, ist ein zufälliger Umstand, den die Musik zwar nebenbei benutzen kann, um eine Verbindung mit der Poesie einzugehen; jedoch nie darf sie ihn zur Hauptsache machen und gänzlich nur auf den Ausdruck der meistens, ja (wie Diderot im „Neffen Rameau's" zu verstehen giebt) sogar wesentlich faden Verse bedacht sein. Die Worte sind und bleiben für die Musik eine fremde Zugabe, von untergeordnetem Werthe, da die Wirkung der Töne un-

gleich mächtiger, unfehlbarer und schneller ist, als die der Worte, diese müssen daher, wenn sie der Musik einverleibt werden, doch nur eine völlig untergeordnete Stelle einnehmen und sich ganz nach jener fügen. Umgekehrt aber gestaltet sich das Verhältniß in Hinsicht auf die gegebene Poesie, also das Lied oder den Operntext, welchen eine Musik hinzugefügt wird. Denn alsbald zeigt an diesen die Tonkunst ihre Macht und höhere Befähigung, indem sie jetzt über die in den Worten ausgedrückte Empfindung, oder die in der Oper dargestellte Handlung, die tiefsten, letzten, geheimsten Aufschlüsse giebt, das eigentliche und wahre Wesen derselben ausspricht und uns die innerste Seele der Vorgänge und Begebenheiten kennen lehrt, deren bloße Hülle und Leib die Bühne darbietet. Hinsichtlich dieses Uebergewichts der Musik, wie auch sofern sie zum Text und zur Handlung im Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, der Regel zum Beispiele steht, möchte es vielleicht passender scheinen, daß der Text zur Musik gedichtet würde, als daß man die Musik zum Texte komponirt. Inzwischen leiten, bei der üblichen Methode, die Worte und Handlungen des Textes den Komponisten auf die ihnen zum Grunde liegenden Affektionen des Willens, und rufen in ihm selbst die auszudrückenden Empfindungen hervor, wirken mithin als Anregungsmittel seiner musikalischen Phantasie. — Daß übrigens die Zugabe der Dichtung zur Musik uns so willkommen ist, und ein Gesang mit verständlichen Worten uns so innig erfreut, beruht darauf, daß dabei unsere unmittelbarste und unsere mittelbarste Erkenntnißweise zugleich und im Verein angeregt werden; die unmittelbarste nämlich ist die, für welche die Musik die Regungen des Willens selbst ausdrückt, die mittelbarste aber die der durch Worte bezeichneten Begriffe. Bei der Sprache der Empfindungen mag die Vernunft nicht gern ganz müßig sitzen. Die Musik vermag zwar aus eigenen Mitteln jede Bewegung des Willens, jede Empfindung, auszudrücken; aber durch die Zugabe der Worte erhalten wir nun überdies auch noch die Gegenstände dieser, die Motive, welche jene veranlassen. — Die Musik einer Oper, wie die Partitur sie darstellt, hat eine völlig unabhängige, gesonderte, gleichsam abstrakte Existenz für sich, welcher die Hergänge und Personen des Stücks fremd sind, und die ihre eigenen, unwandelbaren Regeln befolgt; daher sie auch ohne den Text vollkommen wirksam ist. Diese Musik aber, da sie mit Rücksicht auf das Drama komponirt wurde, ist gleichsam die Seele desselben, indem sie, in ihrer Verbindung mit den Vorgängen, Personen und Worten, zum Ausdruck der innern Bedeutung und der auf dieser beruhenden, letzten und geheimen Nothwendigkeit aller jener

Vorgänge wird. Auf einem undeutlichen Gefühl hievon beruht eigentlich der Genuß des Zuschauers, wenn er kein bloßer Gaffer ist. Dabei jedoch zeigt, in der Oper, die Musik ihre heterogene Natur und höhere Wesenheit durch ihre gänzliche Indifferenz gegen alles Materielle der Vorgänge, in Folge welcher sie den Sturm der Leidenschaften und das Pathos der Empfindungen überall auf gleiche Weise ausdrückt und mit demselben Pomp ihre Töne begleitet, mag Agamemnon und Achill, oder der Zwist einer Bürgerfamilie, das Materielle des Stückes liefern. Denn für sie sind bloß die Leidenschaften, die Willensbewegungen vorhanden, und sie sieht, wie Gott, nur die Herzen. Sie assimilirt sich nie dem Stoffe; daher auch wenn sie sogar die lächerlichsten und ausschweifendesten Possen der komischen Oper begleitet, sie doch in ihrer wesentlichen Schönheit, Reinheit und Erhabenheit bleibt, und ihre Verschmelzung mit jenen Vorgängen nicht vermag sie von ihrer Höhe, der alles Lächerliche eigentlich fremd ist, herabzuziehen. So schwebt über dem Possenspiel und den endlosen Miseren des Menschenlebens die tiefe und ernste Bedeutung unsers Daseins, und verläßt solches keinen Augenblick.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die bloße Instrumentalmusik, so zeigt uns eine Beethoven'sche Symphonie die größte Verwirrung, welcher doch die vollkommenste Ordnung zum Grunde liegt, den heftigsten Kampf, der sich im nächsten Augenblick zur schönsten Eintracht gestaltet; es ist rerum concordia discors, ein treues und vollkommenes Abbild des Wesens der Welt, welche dahin rollt, im unübersehbaren Gewirre zahlloser Gestalten und durch stete Zerstörung sich selbst erhält. Zugleich nun aber sprechen aus dieser Symphonie alle menschlichen Leidenschaften und Affekte, die Freude, die Trauer, die Liebe, der Haß, der Schrecken, die Hoffnung u. s. w. in zahllosen Nüancen, jedoch alle gleichsam nur in abstracto und ohne alle Besonderung; es ist ihre bloße Form, ohne den Stoff, wie eine Geisterwelt, ohne Materie. Allerdings haben wir den Hang, sie beim Zuhören zu realisiren, sie, in der Phantasie, mit Fleisch und Bein zu bekleiden und allerhand Scenen des Lebens und der Natur darin zu sehen. Jedoch befördert Dies, im Ganzen genommen, nicht ihr Verständniß, noch ihren Genuß, giebt ihr vielmehr einen fremdartigen, willkürlichen Zusatz; daher ist es besser, sie in ihrer Unmittelbarkeit und rein aufzufassen.

Nachdem ich nun im Bisherigen, wie auch früher, die Musik allein von der metaphysischen Seite, also hinsichtlich der inneren Bedeutung ihrer Leistungen betrachtet habe, ist es angemessen, auch die

Mittel, durch welche sie, auf unsern Geist wirkend, dieselben zu Stande bringt, einer allgemeinen Betrachtung zu unterwerfen, mithin die Verbindung jener metaphysischen Seite der Musik mit der genugsam untersuchten und bekannten physischen nachzuweisen. — Ich gehe von der allgemein bekannten und durch neuere Einwürfe keineswegs erschütterten Theorie aus, daß alle Harmonie der Töne auf der Koincidenz der Vibrationen beruht, welche, wenn zwei Töne zugleich erklingen, etwa bei jeder zweiten, oder bei jeder dritten, oder bei jeder vierten Vibration eintrifft, wonach sie dann Oktav, Quint, oder Quart von einander sind u. s. w. So lange nämlich die Vibrationen zweier Töne ein rationales und in kleinen Zahlen ausdrückbares Verhältniß zu einander haben, lassen sie sich durch ihre oft wiederkehrende Koincidenz, in unserer Apprehension zusammenfassen, die Töne verschmelzen mit einander und stehen dadurch im Einklang. Ist hingegen jenes Verhältniß ein irrationales, oder ein nur in größern Zahlen ausdrückbares, so tritt keine faßliche Koincidenz der Vibrationen ein, sondern obstrepunt sibi perpetuo, wodurch sie der Zusammenfassung in unserer Apprehension widerstreben und demnach eine Dissonanz heißen. Dieser Theorie nun zufolge ist die Musik ein Mittel, rationale und irrationale Zahlenverhältnisse, nicht etwa, wie die Arithmetik, durch Hülfe des Begriffs faßlich zu machen, sondern dieselben zu einer ganz unmittelbaren und simultanen sinnlichen Erkenntniß zu bringen. Die Verbindung der metaphysischen Bedeutung der Musik mit dieser ihrer physischen und arithmetischen Grundlage beruht nun darauf, daß das unserer Apprehension Widerstrebende, das Irrationale, oder die Dissonanz, zum natürlichen Bilde des unserm Willen Widerstrebenden wird, und umgekehrt wird die Konsonanz, oder das Rationale, indem sie unserer Auffassung sich leicht fügt, zum Bilde der Befriedigung des Willens. Da nun ferner jenes Rationale und Irrationale in den Zahlenverhältnissen der Vibrationen unzählige Grade, Nüancen, Folgen und Abwechselungen zuläßt, so wird, mittelst seiner, die Musik der Stoff, in welchem alle Bewegungen des menschlichen Herzens, d. i. des Willens, deren Wesentliches immer auf Befriedigung und Unzufriedenheit, wiewohl in unzähligen Graden, hinausläuft, sich in allen ihren feinsten Schattirungen und Modifikationen getreu abbilden und wiedergeben lassen, welches mittelst Erfindung der Melodie geschieht. Wir sehen also hier die Willensbewegungen auf das Gebiet der bloßen Vorstellung hinübergespielt, welche der ausschließliche Schauplatz der Leistungen aller schönen Künste ist, da diese durchaus verlangen, daß der Wille selbst aus dem Spiel bleibe und wir

durchweg uns als rein Erkennende verhalten. Daher dürfen die Affektionen des Willens selbst, also wirklicher Schmerz und wirkliches Behagen, nicht erregt werden, sondern nur ihre Substitute, das dem Intellekt Angemessene, als Bild der Befriedigung des Willens und das jenem mehr oder weniger Widerstrebende, als Bild des größern oder geringern Schmerzes. Nur so verursacht die Musik uns nie wirkliches Leiden, sondern bleibt auch in ihren schmerzlichsten Akkorden noch erfreulich, und wir vernehmen gern in ihrer Sprache die geheime Geschichte unsers Willens und aller seiner Regungen und Strebungen, mit ihren mannigfaltigen Verzögerungen, Hemmnissen und Qualen, selbst noch in den wehmüthigsten Melodien. Wo hingegen, in der Wirklichkeit und ihren Schrecken, unser Wille selbst das so Erregte und Gequälte ist, da haben wir es nicht mit Tönen und ihren Zahlenverhältnissen zu thun, sondern sind vielmehr jetzt selbst die gespannte, gekniffene und zitternde Saite.

Weil nun ferner, in Folge der zum Grunde gelegten physikalischen Theorie, das eigentlich Musikalische der Töne in der Proportion der Schnelligkeit ihrer Vibrationen, nicht aber in ihrer relativen Stärke liegt, so folgt das musikalische Gehör, bei der Harmonie, stets vorzugsweise dem höchsten Ton, nicht dem stärksten; daher sticht, auch bei der stärksten Orchesterbegleitung, der Sopran hervor und erhält dadurch ein natürliches Recht auf den Vortrag der Melodie, welches zugleich unterstützt wird durch seine, auf derselben Schnelligkeit der Vibrationen beruhende, große Beweglichkeit, wie sie sich in den figurirten Sätzen zeigt, und wodurch der Sopran der geeignete Repräsentant der erhöhten, für den leisesten Eindruck empfänglichen und durch ihn bestimmbaren Sensibilität, folglich des auf der obersten Stufe der Wesenleiter stehenden, aufs höchste gesteigerten Bewußtseins wird. Seinen Gegensatz bildet, aus den umgekehrten Ursachen, der schwerbewegliche, nur in großen Stufen, Terzen, Quarten und Quinten, steigende und fallende und dabei in jedem seiner Schritte durch feste Regeln geleitete Baß, welcher daher der natürliche Repräsentant des gefühllosen, für feine Eindrücke unempfänglichen und nur nach allgemeinen Gesetzen bestimmbaren, unorganischen Naturreiches ist. Er darf sogar nie um einen Ton, z. B. von Quart auf Quint steigen, da dies in den obern Stimmen die fehlerhafte Quinten- und Oktaven-Folge herbeiführt; daher kann er, ursprünglich und in seiner eigenen Natur, nie die Melodie vortragen. Wird sie ihm dennoch zugetheilt, so geschieht es mittelst des Kontrapunktes, d. h. er ist ein versetzter Baß, nämlich eine der obern Stimmen ist herabgesetzt und als Baß ver-

kleidet; eigentlich bedarf er dann noch eines zweiten Grundbasses zu seiner Begleitung. Diese Widernatürlichkeit einer im Basse liegenden Melodie führt herbei, daß Baßarien, mit voller Begleitung, uns nie den reinen, ungetrübten Genuß gewähren, wie die Sopranarie, als welche, im Zusammenhang der Harmonie, allein naturgemäß ist. Beiläufig gesagt, könnte ein solcher melodischer, durch Versetzung erzwungener Baß, im Sinn unserer Metaphysik der Musik, einem Marmorblocke verglichen werden, dem man die menschliche Gestalt aufgezwungen hat; dem steinernen Gast im „Don Juan“ ist er eben dadurch wundervoll angemessen.

Jetzt aber wollen wir noch der Genesis der Melodie etwas näher auf den Grund gehen, welches durch Zerlegung derselben in ihre Bestandtheile zu bewerkstelligen ist und uns jedenfalls das Vergnügen gewähren wird, welches dadurch entsteht, daß man sich Dinge, die in concreto Jedem bewußt sind, ein Mal auch zum abstrakten und deutlichen Bewußtsein bringt, wodurch sie den Schein der Neuheit gewinnen.

Die Melodie besteht aus zwei Elementen, einem rhythmischen und einem harmonischen; jenes kann man auch als das quantitative, dieses als das qualitative bezeichnen, da das erstere die Dauer, das letztere die Höhe und Tiefe der Töne betrifft. In der Notenschrift hängt das erstere den senkrechten, das letztere den horizontalen Linien an. Beiden liegen rein arithmetische Verhältnisse, also die der Zeit, zum Grunde, dem einen die relative Dauer der Töne, dem andern die relative Schnelligkeit ihrer Vibrationen. Das rhythmische Element ist das wesentlichste, da es, für sich allein und ohne das andere eine Art Melodie darzustellen vermag, wie z. B. auf der Trommel geschieht; die vollkommene Melodie verlangt jedoch beide. Sie besteht nämlich in einer abwechselnden Entzweiung und Versöhnung derselben, wie ich sogleich zeigen werde, aber zuvor, da von dem harmonischen Elemente schon im Bisherigen die Rede gewesen, das rhythmische etwas näher betrachten will.

Der Rhythmus ist in der Zeit was im Raume die Symmetrie ist, nämlich Theilung in gleiche und einander entsprechende Theile, und zwar zunächst in größere, welche wieder in kleinere, jenen untergeordnete, zerfallen. In der von mir aufgestellten Reihe der Künste bilden Architektur und Musik die beiden äußersten Enden. Auch sind sie, ihrem innern Wesen, ihrer Kraft, dem Umfang ihrer Sphäre und ihrer Bedeutung nach, die heterogensten, ja, wahre Antipoden; sogar auf die Form ihrer Erscheinung erstreckt sich dieser Gegensatz, indem die Architektur allein im Raum ist, ohne irgend eine Be-

ziehung auf die Zeit, die Musik allein in der Zeit, ohne irgend eine Beziehung auf den Raum*). Hieraus nun entspringt ihre einzige Analogie, daß nämlich, wie in der Architektur die Symmetrie das Ordnende und Zusammenhaltende ist, so in der Musik der Rhythmus, wodurch auch hier sich bewährt, daß les extrêmes se touchent. Wie die letzten Bestandtheile eines Gebäudes die ganz gleichen Steine, so sind die eines Tonstückes die ganz gleichen Takte; diese werden jedoch noch durch Auf- und Niederschlag, oder überhaupt durch den Zahlenbruch, welcher die Taktart bezeichnet, in gleiche Theile getheilt, die man allenfalls den Dimensionen des Steines vergleichen mag. Aus mehreren Takten besteht die musikalische Periode, welche ebenfalls zwei gleiche Hälften hat, eine steigende anstrebende, meistens zur Dominante gehende, und eine sinkende, beruhigende, den Grundton wiederfindende. Zwei, auch wohl mehrere Perioden machen einen Theil aus, der meistens durch das Wiederholungszeichen gleichfalls symmetrisch verdoppelt wird; aus zwei Theilen wird ein kleineres Musikstück, oder aber nur ein Satz eines größern, wie denn ein Koncert oder Sonate aus dreien, eine Symphonie aus vier, eine Messe aus fünf Sätzen zu bestehen pflegt. Wir sehen also das Tonstück, durch die symmetrische Eintheilung und abermalige Theilung, bis zu den Takten und deren Brüchen herab, bei durchgängiger Unter-, Ueber- und Neben-Ordnung seiner Glieder, gerade so zu einem Ganzen verbunden und abgeschlossen werden, wie das Bauwerk durch seine Symmetrie, nur daß bei diesem ausschließlich im Raume ist, was bei jenem ausschließlich in der Zeit. Das bloße Gefühl dieser Analogie hat das in den letzten 30 Jahren oft wiederholte kecke Witzwort hervorgerufen, daß Architektur gefrorene Musik sei. Der Ursprung desselben ist auf Goethe zurückzuführen, da er, nach Eckermanns Gesprächen, Bd. II, S. 88, gesagt hat: „Ich habe unter meinen Papieren ein Blatt gefunden, wo ich die Baukunst eine erstarrte Musik nenne, und wirklich hat es etwas: die Stimmung, die von der Baukunst ausgeht, kommt dem Effekt der Musik nahe.“ Wahrscheinlich hat er viel früher jenes Witzwort in der Konversation fallen lassen, wo es denn bekanntlich nie an Leuten gefehlt hat, die was er so fallen ließ auflasen, um nachher damit ge-
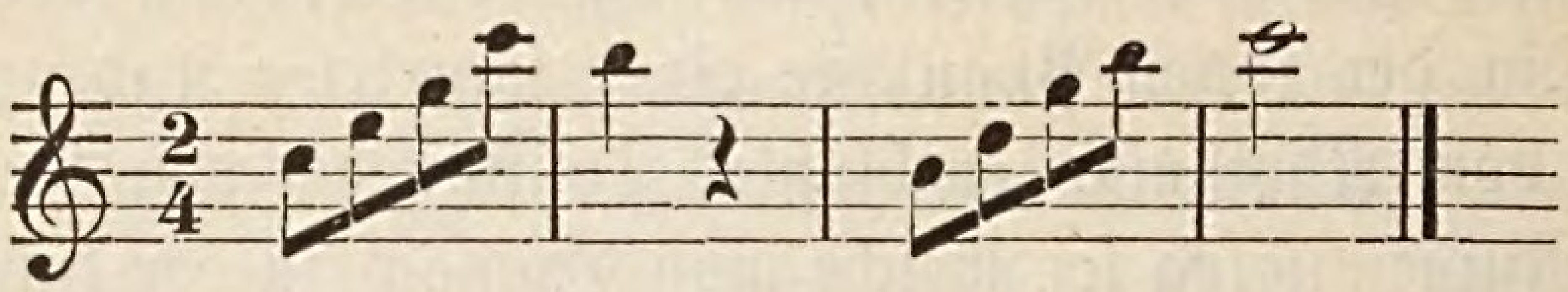
---

*) Es wäre ein falscher Einwurf, daß auch Skulptur und Malerei bloß im Raume seien, denn ihre Werke hängen zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar mit der Zeit zusammen, indem sie Leben, Bewegung, Handlung darstellen. Eben so falsch wäre es zu sagen, daß auch die Poesie als Rede, allein der Zeit angehöre; dies gilt, eben so, nur unmittelbar von den Worten: ihr Stoff ist alles Daseiende, also das Räumliche.

schmückt einher zu gehen. Was übrigens Goethe auch gesagt haben mag, so erstreckt die hier von nur auf ihren alleinigen Grund, nämlich auf die Analogie des Rhythmus mit der Symmetrie, zurückgeführte Analogie der Musik mit der Baukunst sich demgemäß allein auf die äußere Form, keineswegs aber auf das innere Wesen beider Künste, als welches himmelweit verschieden ist; es wäre sogar lächerlich, die beschränkteste und schwächste aller Künste mit der ausgedehntesten und wirksamsten im Wesentlichen gleich stellen zu wollen. Als Erweiterung der nachgewiesenen Analogie könnte man noch hinzusetzen, daß, wenn die Musik, gleichsam in einem Anfall von Unabhängigkeitsdrang, die Gelegenheit einer Fermate ergreift, um sich, vom Zwang des Rhythmus losgerissen, in der freien Phantasie einer figurirten Kadenz zu ergehen, ein solches vom Rhythmus entblößtes Tonstück der von der Symmetrie entblößten Ruine analog sei, welche man demnach, in der kühnen Sprache jenes Witzwortes, eine gefrorene Kadenz nennen mag.

Nach dieser Erörterung des R h y t h m u s habe ich jetzt darzuthun, wie in der stets erneuerten E n t z w e i u n g und V e r s ö h n u n g des rythmischen Elements der Melodie mit dem harmonischen das Wesen derselben besteht. Ihr harmonisches Element nämlich hat den Grundton zur Voraussetzung, wie das rhythmische die Taktart, und besteht in einem Abirren von demselben, durch alle Töne der Skala, bis es, auf kürzerem oder längerem Umwege, eine harmonische Stufe, meistens die Dominante oder Unterdominante, erreicht, die ihm eine unvollkommene Beruhigung gewährt, dann aber folgt, auf gleich langem Wege, seine Rückkehr zum Grundton, mit welchem die vollkommene Beruhigung eintritt. Beides muß nun aber so geschehen, daß das Erreichen der besagten Stufe, wie auch das Wiederfinden des Grundtons, mit gewissen bevorzugten Zeitpunkten des Rhythmus zusammentreffe, da es sonst nicht wirkt. Also, wie die harmonische Tonfolge gewisse T ö n e verlangt, vorzüglich die Tonika, nächst ihr die Dominante u. s. w., so fordert seinerseits der Rhythmus gewisse Z e i t p u n k t e, gewisse abgezählte Takte und gewisse Theile dieser Takte, welche man die schweren oder guten Zeiten, oder die accentuirten Takttheile nennt, im Gegensatz der leichten, oder schlechten Zeiten, oder unaccentuirten Takttheile. Nun besteht die E n t z w e i u n g jener beiden Grundelemente darin, daß, indem die Forderung des einen befriedigt wird, die des andern es nicht ist, die Versöhnung aber darin, daß beide zugleich und auf ein Mal befriedigt werden. Nämlich jenes Herumirren der Tonfolge, bis zum Erreichen einer mehr oder minder harmonischen Stufe, muß diese erst nach einer bestimmten Anzahl Takte, sodann aber auf einem

guten Zeittheil des Taktes antreffen, wodurch dieselbe zu einem gewissen Ruhepunkte für sie wird, und ebenso muß die Rückkehr zur Tonika diese nach einer gleichen Anzahl Takte und ebenfalls auf einem guten Zeittheil wiederfinden, wodurch dann die völlige Befriedigung eintritt. So lange dieses geforderte Zusammmentreffen der Befriedigungen beider Elemente nicht erreicht wird, mag einerseits der Rhythmus seinen regelrechten Gang gehen, und andererseits die geforderten Noten oft genug vorkommen, sie werden dennoch ganz ohne jene Wirkung bleiben, durch welche die Melodie entsteht; dies zu erläutern diene das folgende höchst einfache Beispiel.



Hier trifft die harmonische Tonfolge gleich am Schluß des ersten Takts auf die Tonika; allein sie erhält dadurch keine Befriedigung, weil der Rhythmus im schlechtesten Takttheile begriffen ist. Gleich darauf im zweiten Takt, hat der Rhythmus das gute Takttheil, aber die Tonfolge ist auf die Septime gekommen. Hier sind also die beiden Elemente der Melodie ganz entzweit, und wir fühlen uns beunruhigt. In der zweiten Hälfte der Periode trifft Alles umgekehrt, und sie werden, im letzten Ton versöhnt. Dieser Vorgang ist in jeder Melodie, wiewohl meistens in viel größerer Ausdehnung, nachzuweisen. Die dabei nun stattfindende beständige Entzweiung und Versöhnung ihrer beiden Elemente ist, metaphysisch betrachtet, das Abbild der Entstehung neuer Wünsche und sodann ihrer Befriedigung. Eben dadurch schmeichelt die Musik sich so in unser Herz, daß sie ihm stets die vollkommene Befriedigung seiner Wünsche vorspiegelt. Näher betrachtet, sehen wir in diesem Hergang der Melodie eine gewissermaaßen innere Bedingung (die harmonische) mit einer äußern (der rhythmischen) wie durch einen Zufall zusammentreffen, — welchen freilich der Komponist herbeiführt und der insofern dem Reim in der Poesie zu vergleichen ist; dies aber eben ist das Abbild des Zusammentreffens unserer Wünsche mit den von ihnen unabhängigen, günstigen, äußeren Umständen, also das Bild des Glücks. — Noch verdient hiebei die Wirkung des Vorhalts beachtet zu werden. Er ist eine Dissonanz, welche die mit Gewißheit erwartete, finale Konsonanz verzögert, wodurch das Verlangen nach ihr verstärkt wird und ihr Eintritt desto mehr befriedigt; offenbar ein Analogon der durch Verzögerung erhöhten Befriedigung des Willens. Die vollkommene Kadenz erfordert

den vorhergehenden Septimenaccord auf der Dominante, weil nur auf das dringendeste Verlangen die am tiefsten gefühlte Befriedigung und gänzliche Beruhigung folgen kann. Durchgängig also besteht die Musik in einem steten Wechsel von mehr oder minder beunruhigenden, d. i. Verlangen erregenden Accorden, mit mehr oder minder beruhigenden und befriedigenden, eben wie das Leben des Herzens (der Wille) ein steter Wechsel von größerer oder geringerer Beunruhigung, durch Wunsch oder Furcht, mit eben so verschieden gemessener Beruhigung ist. Demgemäß besteht die harmonische Fortschreitung in der kunstgerechten Abwechselung der Dissonanz und Konsonanz. Eine Folge bloß konsonanter Accorde würde übersättigend, ermüdend und leer sein, wie der languor, den die Befriedigung aller Wünsche herbeiführt. Daher müssen Dissonanzen, obwohl sie beunruhigend und fast peinlich wirken, eingeführt werden, aber nur um, mit gehöriger Vorbereitung, wieder in Konsonanzen aufgelöst zu werden. Ja, es giebt eigentlich in der ganzen Musik nur zwei Grundaccorde, den dissonanten Septimenaccord und den harmonischen Dreiklang, auf welche alle vorkommenden Accorde zurückzuführen sind. Dies ist eben Dem entsprechend, daß es für den Willen im Grunde nur Unzufriedenheit und Befriedigung giebt, unter wie vielerlei Gestalten sie sich auch darstellen mögen. Und wie es zwei allgemeine Grundbestimmungen des Gemüths giebt, Heiterkeit oder wenigstes Rüstigkeit, und Betrübniß oder doch Beklemmung, so hat die Musik zwei allgemeine Tonarten Dur und Moll, welche jenen entsprechen, und sie muß stets sich in einer von beiden befinden. Es ist aber in der That höchst wunderbar, daß es ein weder physisch schmerzliches, noch auch konventionelles, dennoch sogleich ansprechendes und unverkennbares Zeichen des Schmerzes giebt: das Moll. Daran läßt sich ermessen, wie tief die Musik im Wesen der Dinge und des Menschen gegründet ist. — Bei nordischen Völkern, deren Leben schweren Bedingungen unterliegt, namentlich bei den Russen, herrscht das Moll vor, sogar in der Kirchenmusik. — Allegro in Moll ist in der französischen Musik sehr häufig und charakterisirt sie: es ist, wie wenn Einer tanzt, während ihn der Schuh drückt.

Ich füge noch ein Paar Nebenbetrachtungen hinzu. — Unter dem Wechsel der Tonika, und mit ihr des Werthes aller Stufen, in Folge dessen derselbe Ton als Sekunde, Terz, Quart u. s. w. figurirt, sind die Töne der Skala den Schauspielern analog, welche bald diese, bald jene Rolle übernehmen müssen, während ihre Person dieselbe bleibt. Daß diese jener oft nicht genau angemessen ist, kann man der (am Schluß des § 52 des ersten Bandes erwähnten) unvermeidlichen Un-

reinheit jedes harmonischen Systems vergleichen, welche die gleichschwebende Temperatur herbeigeführt hat. —

Vielleicht könnte Einer und der Andere daran Anstoß nehmen, daß die Musik, welche ja oft so geisterhebend auf uns wirkt, daß uns dünkt, sie rede von anderen und besseren Welten, als die unsere ist, nach gegenwärtiger Metaphysik derselben, doch eigentlich nur dem Willen zum Leben schmeichelt, indem sie sein Wesen darstellt, sein Gelingen ihm vormalt und am Schluß seine Befriedigung und Genügen ausdrückt. Solche Bedenken zu beruhigen mag folgende Veda-Stelle dienen: Etanand sroup, quod forma gaudii est, τον pram Atma ex hoc dicunt, quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio ejus est. (Oupnekhat, Vol. I., p. p. 405, et iterum Vol. II, p. 215.)

Zur Ethik.

Die beiden Grundprobleme der Ethik.

Einleitung.

Im Jahre 1838 hatte die Königliche Norwegische Academie zu Drontheim eine Preisfrage ausgeschrieben über das philosophische Thema: „Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?“ Also die Frage sollte beantwortet werden, ob die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtsein beweisen ließe. Schopenhauer reichte eine dieses metaphysisch-ethische Problem behandelnde Arbeit ein und hatte die Genugthuung, daß dieselbe von der Norwegischen Academie gekrönt wurde. Dieses war für den fünfzigjährigen Mann, dessen vor 20 Jahren erschienenes Hauptwerk von der wissenschaftlichen Welt so gänzlich ignorirt wurde, kein geringer Trost. Die Preisschrift erschien auch 1839 in den Denkschriften der genannten Societät zu Drontheim und erst ein Jahr später ließ sie Schopenhauer unter dem Titel: „Ueber die Freiheit des Willens“ in Deutschland erscheinen (Frankfurt a. M. 1840).

Schopenhauer leugnet die Willensfreiheit, d. h. die vermeintliche Möglichkeit, ursachlos und ohne Motive zu wollen: er bekämpft diese Prätension sowohl aus psychologischen als auch aus metaphysischen Gründen. In letzterer Hinsicht ist er daher einer der schärfsten Gegner der Kantischen Ethik, wie sie der große Denker in der „Kritik der praktischen Vernunft“ und in der „Metaphysik der Sitten“ entwickelt hat.

Schopenhauer läßt nur eine relative Wahlfreiheit bestehen, welche nicht die Nothwendigkeit der Handlungen aufhebt. Die Scheinbarkeit der Freiheit zu wählen ist allerdings eine psychologische Thatsache, deren Ursprung jedoch weiter zurück liegt.

Frauenstädt, einer der treuesten Anhänger Schopenhauer's, spricht sich über diesen Punkt folgender Maaßen aus: „Der Mensch hat vermöge seiner Fähigkeit nichtanschaulicher Vorstellungen (d. i. abstracter Begriffe der Vernunft, vermittelst deren er denkt und reflectirt, einen unendlich weiteren Gesichtskreis, der das Abwesende, das Vergangene, das Zukünftige begreift: dadurch hat er eine viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die enge Gegenwart beschränkte Thier. Nicht das seiner sinnlichen Anschauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegen-

wärtige ist, in der Regel, was sein Thun bestimmt: vielmehr sind es bloße Gedanken, die er in seinem Kopfe überall mit sich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen. Wenn sie aber dies zu thun verfehlen, nennt man sein Handeln unvernünftig: dasselbe wird hingegen als vernünftig gelobt, wenn es ausschließlich nach wohlüberlegten Gedanken und daher völlig unabhängig vom Eindruck der anschaulichen Gegenwart vollzogen wird. Eben dieses, daß der Mensch durch eine eigne Klasse von Vorstellungen (abstracte Begriffe, Gedanken), welche das Thier nicht hat, actuirt wird, ist selbst äußerlich sichtbar, indem es allem seinen Thun, sogar dem unbedeutendsten, ja allen seinen Bewegungen und Schritten, den Charakter des Vorsätzlichen und Absichtlichen aufdrückt, wodurch sein Treiben von dem der Thiere so auffällig verschieden ist, daß man geradezu sieht, wie gleichsam feine, unsichtbare Fäden (die aus bloßen Gedanken bestehenden Motive) seine Bewegungen lenken, während die Thiere von den groben, sichtbaren Stricken des anschaulich Gegenwärtigen gezogen werden. Weiter aber geht der Unterschied nicht. Motiv wird der Gedanke, wie die Anschauung Motiv wird, sobald sie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber sind Ursachen, und alle Causalität führt Nothwendigkeit mit sich. Der Mensch kann nun, mittelst seines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf seinen Willen er spürt, in beliebiger Ordnung, abwechselnd und wiederholt sich vergegenwärtigen, um sie seinem Willen vorzuhalten, welches überlegen heißt: er ist deliberationsfähig und hat, vermöge dieser Fähigkeit, eine weit größere Wahl, als dem Thiere möglich ist. Hierdurch ist er allerdings relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen als Motive wirkenden Objecte, welchen das Thier schlechthin unterworfen ist: er hingegen bestimmt sich unabhängig von den gegenwärtigen Objecten, nach Gedanken, welche seine Objecte sind. Diese relative Freiheit ist es wohl auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Mensch offenbar vor dem Thiere voraus habe, verstehen."*)

Interessant, jedoch übereinstimmend mit seiner metaphysischen Willenslehre ist die Art, wie Schopenhauer den psychologischen Ursprung der falschen Annahme der Willensfreiheit erklärt. „Die Behauptung der empirischen Freiheit des Willens, sagt er in „W. als W. u. V." Bd. I, S. 345, eines liberi arbitrii indifferentiae hängt auf das Genaueste damit zusammen, daß man das Wesen des Menschen in eine Seele setzte, die ursprünglich ein erkennendes, ja eigentlich ein abstract denkendes Wesen wäre und nur erst in Folge hievon auch ein wollendes, daß man also den Willen secundärer Natur machte, statt daß in Wahrheit die Erkenntniß dies ist. Danach nun wäre jeder Mensch das, was er ist, in Folge seiner Erkenntniß geworden; er käme als moralische Null auf die Welt, erkennte die Dinge in dieser und beschlösse darauf, der oder der

*) Briefe über die Schopenhauersche Philosophie, S. 211 fg.

zu sein, so oder so zu handeln, könnte also auch in Folge neuer Erkenntniß ein ganz Anderer werden. Diese Ansicht ist eine Umkehrung des wahren Verhältnisses. Der Wille ist das Erste und Ursprüngliche, die Erkenntniß bloß hinzugekommen, zur Erscheinung des Willens als ein Werkzeug gehörig. Durch die hinzugekommene Erkenntniß erfährt er im Laufe der Erfahrung, was er ist, d. h. er lernt seinen Charakter kennen. Er erkennt sich also in Folge und Gemäßheit der Beschaffenheit seines Willens; statt daß er nach der alten Ansicht will in Folge und Gemäßheit seines Erkennens."

Einer der von den Gegnern meist bekämpften Punkte in der Schopenhauerschen Philosophie ist die Leugnung der Willensfreiheit. Hier haben besonders die Neukantianer, aber auch Vertreter anderer Schulen, z. B. Rudolf Seydel in Leipzig, ein Anhänger des spekulativen Theisten Weiße, ebenso Hermann Immanuel Fichte u. A. ihre schärfsten Argumente gegen den Determinismus Schopenhauers geltend gemacht. Doch müssen wir über diese Frage auf die Haupteinleitung des ersten Bandes dieser unserer Ausgabe verweisen.

Gleichzeitig mit dieser Preisschrift über die Willensfreiheit erschien auch von Schopenhauer eine andere Abhandlung: „Ueber die Grundlage der Moral", beide unter dem gemeinsamen Titel: „Die beiden Grundprobleme der Ethik" (Frankfurt a. M. 1840).

Mit jener zweiten Abhandlung hatte es nun folgendes Bewandtniß.

Ermuthigt durch den Erfolg seiner ersten Preisschrift hatte sich Schopenhauer auch an eine ähnliche von der Dänischen Akademie der Wissenschaften zu Kopenhagen im Jahre 1837 ausgeschriebenen Preisaufgabe herangemacht. Das Thema, ebenfalls metaphysisch-ethischen Inhalts, hatte folgenden Wortlaut:

„Quum primitiva moralitatis idea, sive de summa lege morali principalis notio, sua quadam propria eaque minime logica necessitate, tum in ea disciplina appareat, cui propositum est cognitionem τοῦ ἠθικοῦ explicare, tum in vita, partim in conscientiae judicio de nostris actionibus, partim in censura morali de actionibus aliorum hominum; quumque complures, quae ab illa idea inseparabiles sunt, eamque tamquam originem respiciunt, notiones principales ad τὸ ἠθικόν spectantes, velut officii notio et imputationis, eadem necessitate eodemque ambitu vim suam exserant, et tamen inter eos cursus viasque quas nostrae aetatis meditatio philosophica persequitur, magni momenti esse videatur, hoc argumentum ad disputationem revocare, — cupit Societas, ut accurate haec quaestio perpendatur et pertractetur:

Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sunt, an in alio cognoscendi principio?"

Schopenhauer glaubte nun in diesem Preisausschreiben das Hauptgewicht auf die Worte „Philosophiae moralis fons et fundamentum" legen zu müssen

und so bewegt sich auch die Lösung des Problems innerhalb der Grenzen einer Untersuchung über die Grundlage und Quelle der Moral, d. h. über das objektiv wahre Fundament der Moral und folglich auch der „Moralität“, also eine Darlegung des letzten Grundes zu allem moralischen Wohlverhalten. Schopenhauer ist sich der großen Schwierigkeiten dieses Problems sehr wohl bewußt; er weiß auch, daß sich seit Tausenden von Jahren die schärfsten und tiefsten Geister an seiner Lösung versucht haben — mit mehr oder weniger Erfolg. Aber Schopenhauer ist sich auch bewußt, daß eine endgültige Beantwortung jener für das wahre Wohlergehen des Menschengeschlechtes so wichtigen Frage, nicht durch oberflächliches Raisonnement oder bloße psychologische Betrachtungen, sondern nur aus der Tiefe der Metaphysik heraus gelöst werden könne, wie ja schon Kant sagt: „Die Metaphysik muß vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben“.

Natürlich konnte Schopenhauer dieses ethische Grundproblem nur im Sinne seiner Metaphysik lösen, d. h. auf Grundlage jener Willenslehre, die er in seiner „Welt als Wille und Vorstellung“ zwei Decennien vorher entwickelt hatte. Aber während er dort nach der ganzen Anlage seines Werkes synthetisch verfuhr, mußte er hier analytisch zu Werke gehen, d. h. er mußte von empirischen Thatsachen der äußern Erfahrung oder des innern Bewußtseins ausgehen. In letzterer Beziehung, d. h. soweit auf Thatsachen des Bewußtseins recurrirt wurde, mußte die Lösung bei Schopenhauer einen wesentlich psychologischen Charakter annehmen. Wollte Schopenhauer die Frage metaphysisch behandeln, so mußte er wie im 4. Buch seines Hauptwerkes von der Natur des Willens ausgehen und daraus das ethische Grundphänomen ableiten. Dazu fühlte er sich bei dieser Abhandlung nicht veranlaßt. Vielmehr giebt er am Schlusse (in § 22) „accessorisch“ seiner Arbeit die „metaphysische Grundlage“. Hiernach zerfällt die Abhandlung in vier Theile, von denen der I. die Einleitung, der II. eine Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundamentes, der III. die Begründung der Ethik und der IV. die metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens enthält.

Schopenhauer war der einzige Bewerber um diesen akademischen Preis gewesen; nichtsdestoweniger hatte er ihn, zu seiner Ueberraschung, nicht erlangt. Die Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen hatte nämlich ihr verneinendes Urtheil in folgender Weise motivirt:

Quaestionem anno 1837 propositam „utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio“ unus tantum scriptor explicare conatus est, cujus commentationem, germanico sermone compositam praemio dignam judicare nequimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis locum ha-

buit, in qua plus quam postulatum esset, praestaret, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur. Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit; quin ipse contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat.

Gegen diesen Bescheid, der das Selbstgefühl des leicht reizbaren Philosophen verletzte, glaubte dieser remonstriren zu müssen. Und er that dieses in einer Weise, die zwar seinem Scharfsinn und seiner polemischen Gewandtheit alle Ehre macht, die aber doch bei strengerer Prüfung von sophistischen Interpretationskünsten nicht frei ist.

Offenbar liegt der Hauptgrund in jener negativen Entscheidung darin, daß die Akademie die Darlegung des Zusammenhangs der Metaphysik mit dem fraglichen ethischen Problem (philosophiae moralis fons et fundamentum) in der Abhandlung vermißte, und daß sie glaubte, daß Schopenhauer dieser Forderung deßhalb nicht genügen konnte, weil er die metaphysische Frage nicht im Zusammenhange, sondern nur im Anhange darlegte (appendicis locum habuit).

Hiergegen macht nun Schopenhauer geltend, daß die Frage der Akademie gar nicht nach dem innern Zusammenhange von Metaphysik und Ethik, sondern nach dem letzten Grunde, dem Principe, der Quelle der Ethik gelautet hätte. Um dieses zu beweisen, analysirt er das ganze Preisausschreiben und gelangt zu dem Resultate, daß die Akademie gefordert hätte, ut aliquod Ethicae principium conderetur, d. h. daß „ein Realgrund der Moralität und also ein Erkenntnißgrund der Moral" nachgewiesen werde: und nichts anderes habe er gethan, indem er das Mitleid als dieses ethische Grundphänomen und zwar als psychologische Thatsache aufgezeigt habe. Ja, das ist es ja eben. Die Dänische Akademie der Wissenschaften erwartete eine synthetisch-metaphysische Deduction des ethischen Grundprincips, welches auf die ganze Moralität anwendbar sei, während in der Abhandlung Schopenhauers das Mitleid auf psychologisch-analytischem Wege als diese ethische Grundthatsache nachgewiesen ist. Der bloße nachträgliche metaphysische Hinweis auf das Willensprincip genügte einfach der Akademie nicht und deßhalb hat sie die Bewerbung Schopenhauers zurückgewiesen. Die Sache ist so einfach und klar, daß man erstaunt ist, zu sehen, wie Schopenhauer nicht weniger als 15 Seiten seiner Vorrede braucht, um zu beweisen, daß er gegenüber der Akademie im Rechte sei, und daß diese ihm ein Unrecht zugefügt habe.

Weniger entrüstet ist er über den zweiten Tadel des Urtheils der Akademie „scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit. Das sei schließlich Geschmackssache, meint er. Weniger leicht allerdings hatte Schopenhauer jene Bemerkung in dem Urtheil zu nehmen, welche in den Worten enthalten ist: quin ipse contra esse confiteri coactus. Dies ist eine schwere Beschuldigung, wenn man

sagt, der Autor bekenne, daß er für sich nicht in allen Fällen jenes von ihm selbst aufgestellte Moralprincip anerkenne. Offenbar bezieht sich dieser Vorwurf der Akademie auf jene Stelle des Textes, wo Schopenhauer die Verwerflichkeit der widernatürlichen Wollust nicht aus demselben Princip mit der Gerechtigkeit und Menschenliebe ableiten möchte. Schopenhauers Gegner haben hieraus später allerlei Konsequenzen gezogen.

Der dritte im Urtheil der Dänischen Akademie gegen Schopenhauers Arbeit ausgesprochene Tadel ist in den Worten ausgedrückt: plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat. Hier sind offenbar die Ausfälle gegen Fichte, Schelling und Hegel gemeint, wie sie in der genannten Arbeit enthalten sind. Wir sind übrigens an diese starke Polemik Schopenhauers, die sich wie ein rother Faden durch alle seine Schriften hindurchzieht, derartig schon gewöhnt, daß wir uns heute vielmehr über die feine Empfindlichkeit jener gelehrten Gesellschaft verwundern. Hätten die Herren in Kopenhagen die später geschriebene Abhandlung „Ueber die Universitäts-Philosophie“ (Parerga Bd. I) gekannt, was hätten sie erst gesagt! Uebrigens haben wir in der vorliegenden Ausgabe nicht nur alle jene polemischen Stellen eliminirt, sondern auch den ganzen kritischen Theil über Kants Ethik fortgelassen, und zwar aus dem Grunde, weil es uns hier vor Allem darauf ankam, Schopenhauers eignes ethisches Grundprincip, welches von jener Kritik Kants völlig unabhängig ist, den Lesern mitzutheilen. Im Uebrigen kehrt diese Kritik Kants sehr oft in den Schriften Schopenhauers wieder, so z. B. im letzten Theil von Bd. I der „Welt als Wille und Vorstellung“, wo er sowohl die Erkenntnißtheorie als die Freiheitslehre Kants einer scharfen kritischen Beurtheilung unterzieht. Ferner finden wir in den „Fragmenten zur Geschichte der Philosophie“ (Bd. I Parerga und Paralipomena) eine Reihe kritischer Bemerkungen über Kants Ethik und Religionsphilosophie.

* * *

Nunmehr erübrigt uns nur noch, über das hier entwickelte ethische Grundprincip selbst einige Bemerkungen anzuknüpfen. Schon im vierten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung“, mehr aber noch in der Abhandlung über die Grundlage der Moral ist das Mitleid als die alleinige, allen Handlungen von echtem moralischen Werth zu Grunde liegende Triebfeder nachgewiesen. „Das Mitleid ganz allein“, sagt Schopenhauer, „ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe.“ Sehen wir, wie Schopenhauer diese These zu beweisen bemüht ist, so ergiebt sich etwa folgender Gedankengang.

Schopenhauer unterscheidet egoistische Handlungen, d. h. solche, bei denen als letzter Zweck das Wohl des Handelnden selbst zu Grunde liegt oder moralische Handlungen, d. h. solche, bei denen das des Andern als letzter Zweck vorschwebt. Dieses letztere ist aber der Fall, wenn meiner Handlung ganz

allein das Wohl und Wehe des Andern als Motiv unterliegt. Wie ist es aber möglich, daß des Andern Wohl und Wehe so sehr Motiv meiner Handlungen werden kann, daß ich es meinem eignen Wohl hintansetze? Nur dadurch, daß der Andere der letzte Zweck meines Willens wird, d. h. dadurch, daß ich sein Wohl will nnd sein Wehe nicht will und zwar, so ganz und unmittelbar wie sonst mein Wohl und Wehe. Dieses jedoch setzt voraus, daß ich bei seinem Wohl mit glücklich bin, d. h. Wohlgefallen habe, und bei seinem Wehe mit unglücklich bin, d. h. mit Schmerz erleide. Ist dieses aber der Fall, dann folgt, daß ich ganz identificirt bin mit dem Andern, so zwar, daß jener Unterschied zwischen mir und dem Andern, auf welchem der ganze Egoismus beruht, bis zu einem gewissen Grade aufgehoben ist. Aber diese Identification kann nur mittelst der Erkenntniß sich vollziehen, die ich von dem Andern habe, so daß meine That jenen Unterschied als aufgehoben zeigt. Dieses findet aber beim Mitleid statt, welches in nichts Anderm als in einer ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Theilnahme am Leiden des Andern, und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens besteht. In dieser Verhinderung des Leidens besteht aber zuletzt alles Glück und Wohlsein, wie es schon Spinoza in seiner „Ethik“ entwickelt hat.

So ist also durch das Mitleid jener mysteriöse Vorgang, welcher nach dem Licht der Natur Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaßen zum Ich wird. Nun hat aber Schopenhauer in die Durchschauung des principium individuationis, d. h. in die unmittelbare und intuitive Erkenntniß der wesentlichen Identität des Willens in allen seinen getrennten Erscheinungen die Quelle der moralischen Güte gesetzt, folglich konnte er das Mitleid, in welchem er eine intuitive Durchschauung des principium individuationis sieht, zur alleinigen moralischen Triebfeder aller moralischen Handlungen erheben. So ist seine Ethik ein unmittelbarer Ausfluß seiner Willensmetaphysik.

Man hat gefragt, warum Schopenhauer statt des „Mitleids“ nicht überhaupt das Wort „Mitgefühl“ gebraucht habe, da ja doch auch in der Mitfreude unsere Theilnahme am Wohle des Andern sich kund giebt und in dem Ausdruck „Mitgefühl“ beides enthalten sei? Der eifrigste Apologet Schopenhauers, Julius Frauenstädt giebt in den „Briefen über die Schopenhauersche Philosophie“ S. 289 auf jenen Einwurf folgende Antwort:

„Dem Leben im Ganzen ist das Leiden wesentlich und von ihm unzertrennlich. Jeder Wunsch entspringt aus einem Bedürfniß, einem Mangel, einem Leiden. Jede Befriedigung ist daher nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes positives Glück. Die Freuden lügen zwar dem Wunsche, sie wären ein positives Gut, in Wahrheit aber sind sie nur negativer Natur und nur das Ende eines Uebels. Was daher auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, es ist immer nur Linderung ihrer Leiden und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe,

immer nur die Erkenntniß fremden Leidens, ans dem eignen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergiebt sich, daß die reine Liebe (ἀγάπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid ist, das Leiden, welches sie lindert, mag nun ein großes oder kleines sein, wohin jeder unbefriedigte Wunsch gehört."

Hieraus ergiebt sich allerdings der große Unterschied zwischen der Kantischen und der Schopenhauerschen Ethik. Kant leitet alles moralische Handeln aus der Erkenntniß und dem Bewußtsein eines Princips ab, des kategorischen Imperativs (wie ja die ganze antike Ethik so verfuhr), ja er weist alle Gefühlsmotive als nicht moralisch zurück, während Schopenhauer ein Gefühl (das Mitleid) zum Motor alles sittlichen Handelns macht. Es ist ersichtlich, daß die Kantische Ethik den Charakter der männlichen Kraft, der Thätigkeit, der Aktivität hat, während in Schopenhauers Moral entschieden ein passives, quietistisches Moment überwiegt. Aber während der rigorose kategorische Imperativ fast übermenschliche, schwer zu erfüllende Anforderungen stellt, hat das Princip Schopenhauers etwas Weiches, anheimelnd Menschliches und unserm Gemüthsleben entschieden Zusagendes. Kants strenger Pflichtbegriff erinnert an die erhabene Lehre der Stoiker, Schopenhauers Mitleidsmotiv zeigt sich der buddhistischen und christlichen Moral verwandt. Es sind aber zwei verschiedene Weltanschauungen: dort ein Handeln aus transscendentaler Freiheit, die den Menschen erhebt und adelt, hier ein Handeln aus Gefühlsmotiven, die, ohne uns in jene ideale Sphäre zu versetzen, uns doch dem Menschen, seinen Leiden wie seinen Freuden näher bringt; dort ethischer Idealismus hier ethischer Realismus.

I.

Preisschrift

über

die Freiheit des Willens.

Die von der Königl. Societät aufgestellte Frage lautet:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Verdeutscht: „Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtsein beweisen?"

I.

Begriffsbestimmungen.

Bei einer so wichtigen, ernsten und schwierigen Frage, die im Wesentlichen mit einem Hauptproblem der gesammten Philosophie mittlerer und neuerer Zeit zusammenfällt, ist große Genauigkeit und daher eine Analyse der in der Frage vorkommenden Hauptbegriffe gewiß an ihrer Stelle.

1) Was heißt Freiheit?

Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein negativer. Wir denken durch ihn nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden; dieses hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Positives sein. Der möglichen Beschaffenheit dieses Hemmenden entsprechend hat der Begriff drei sehr verschiedene Unterarten: physische, intellektuelle und moralische Freiheit.

a) Physische Freiheit ist die Abwesenheit der materiellen Hindernisse jeder Art. Daher sagen wir: freier Himmel, freie Aussicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemisch gebunden ist), freie Elektricität, freier Lauf des Stromes, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleußen gehemmt ist u. s. w. Selbst freie Wohnung, freie Kost, freie Presse, postfreier Brief, bezeichnet die

Abwesenheit der lästigen Bedingungen, welche, als Hindernisse des Genusses, solchen Dingen anzuhängen pflegen. Am häufigsten aber ist in unserm Denken der Begriff der Freiheit das Prädikat animalischer Wesen, deren Eigenthümliches ist, daß ihre Bewegungen von ihrem Willen ausgehen, willkürlich sind und demnach alsdann frei genannt werden, wenn kein materielles Hinderniß dies unmöglich macht. Da nun diese Hindernisse sehr verschiedener Art sein können, das durch sie Gehinderte aber stets der Wille ist, so faßt man, der Einfachheit halber, den Begriff lieber von der positiven Seite, und denkt dadurch Alles, was sich allein durch seinen Willen bewegt, oder allein aus seinem Willen handelt, welche Umwendung des Begriffs im Wesentlichen nichts ändert. Demnach werden, in dieser physischen Bedeutung des Begriffs der Freiheit, Thiere und Menschen dann frei genannt, wenn weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, also überhaupt kein physisches, materielles Hinderniß ihre Handlungen hemmt, sondern diese ihrem Willen gemäß vor sich gehen.

Diese physische Bedeutung des Begriffs der Freiheit, und besonders als Prädikat animalischer Wesen, ist die ursprüngliche, unmittelbare und daher allerhäufigste, in welcher er eben deshalb auch keinem Zweifel oder Kontrovers unterworfen ist, sondern seine Realität stets durch die Erfahrung beglaubigen kann. Denn sobald ein animalisches Wesen nur aus seinem Willen handelt, ist es, in dieser Bedeutung frei, wobei keine Rücksicht darauf genommen wird, was etwa auf seinen Willen selbst Einfluß haben mag. Denn nur auf das Können, d. h. eben auf die Abwesenheit physischer Hindernisse seiner Aktionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit, in dieser seiner ursprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung. Daher sagt man: frei ist der Vogel in der Luft, das Wild im Walde, frei ist der Mensch von Natur, nur der Freie ist glücklich. Auch ein Volk nennt man frei und versteht darunter, daß es allein nach Gesetzen regiert wird, diese Gesetze aber selbst gegeben hat, denn alsdann befolgt es überall nur seinen eigenen Willen. Die politische Freiheit ist demnach der physischen beizuzählen.

Sobald wir aber von dieser physischen Freiheit abgehen und die zwei anderen Arten derselben betrachten, haben wir es nicht mehr mit dem populären, sondern mit einem philosophischen Sinne des Begriffs zu thun, der bekanntlich vielen Schwierigkeiten den Weg öffnet. Er zerfällt in zwei gänzlich verschiedene Arten: die intellektuelle und die moralische Freiheit.

b) Die intellektuelle Freiheit, *τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον*

κατὰ διάνοιαν bei Aristoteles, wird hier bloß zum Behuf der Vollständigkeit der Begriffseintheilung in Betracht gezogen; ich erlaube mir daher ihre Erörterung hinauszusetzen, bis ganz ans Ende dieser Abhandlung, als wo die in ihr zu gebrauchenden Begriffe schon im Vorhergegangenen ihre Erklärung gefunden haben werden, so daß sie dann in der Kürze wird abgehandelt werden können. In der Eintheilung aber mußte sie, als der physischen Freiheit zunächst verwandt, ihre Stelle neben dieser haben.

c) Ich wende mich also gleich zur dritten Art, zur moralischen Freiheit, welche eigentlich das liberum arbitrium ist, von dem die Frage der Königl. Societät redet.

Dieser Begriff knüpft sich an den der physischen Freiheit von einer Seite, die auch seine, nothwendig viel spätere, Entstehung begreiflich macht. Die physische Freiheit bezieht sich, wie gesagt, nur auf materielle Hindernisse, bei deren Abwesenheit sie sogleich da ist. Nun aber bemerkte man in manchen Fällen, daß ein Mensch, ohne durch materielle Hindernisse gehemmt zu sein, durch bloße Motive, wie etwa Drohungen, Versprechungen, Gefahren u. dgl., abgehalten wurde zu handeln, wie es außerdem wohl seinem Willen gemäß gewesen sein würde. Man warf daher die Frage auf, ob ein solcher Mensch noch frei gewesen wäre? oder ob wirklich ein starkes Gegenmotiv die dem eigentlichen Willen gemäße Handlung ebenso hemmen und unmöglich machen könne, wie ein physisches Hinderniß? Die Antwort darauf konnte dem gesunden Verstande nicht schwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv so wirken könne, wie ein physisches Hinderniß, indem dieses leicht die menschlichen Körperkräfte überhaupt unbedingt übersteige, hingegen ein Motiv nie an sich selbst unwiderstehlich sein, nie eine unbedingte Gewalt haben, sondern immer noch möglicherweise durch ein stärkeres Gegenmotiv überwogen werden könne, wenn nur ein solches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene Mensch durch dasselbe bestimmbar wäre; wie wir denn auch häufig sehen, daß sogar das gemeinhin stärkste aller Motive, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven; z. B. beim Selbstmord und bei Aufopferung des Lebens für Andere, für Meinungen und für mancherlei Interessen, und umgekehrt, daß alle Grade der ausgesuchtesten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden sind von dem bloßen Gedanken, daß sonst das Leben verloren gehe. Wenn aber auch hieraus erhellte, daß die Motive keinen rein objektiven und absoluten Zwang mit sich führen, so konnte ihnen doch ein subjektiver und relativer, nämlich für die Person des

Betheiligten zustehen, welches im Resultat Dasselbe war. Daher blieb die Frage: ist der Wille selbst frei? — Hier war nun also der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in Bezug auf das Können gedacht hatte, in Beziehung auf das Wollen gesetzt worden, und das Problem entstanden, ob denn das Wollen selbst frei wäre. Aber diese Verbindung mit dem Wollen einzugehen, zeigt, bei näherer Betrachtung, der ursprüngliche, rein empirische und daher populäre Begriff von Freiheit sich unfähig. Denn nach diesem bedeutet „frei" — „dem eigenen Willen gemäß"; frägt man nun, ob der Wille selbst frei sei, so frägt man, ob der Wille sich selber gemäß sei, was sich zwar von selbst versteht, womit aber auch nichts gesagt ist. Dem empirischen Begriff der Freiheit zufolge heißt es: „Frei bin ich, wenn ich thun kann, was ich will", und durch das „was ich will" ist da schon die Freiheit. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des Wollens selbst fragen, würde demgemäß diese Frage sich so stellen: „Kannst du auch wollen, was du willst?" — welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem andern, hinter ihm liegenden Wollen abhinge. Und gesetzt, diese Frage würde bejaht, so entstände alsbald die zweite: „kannst du auch wollen, was du wollen willst?" und so würde es ins Unendliche höher hinaufgeschoben werden, indem wir immer ein Wollen von einem früheren, oder tiefer liegenden, abhängig dächten und vergeblich strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müßten. Wollten wir aber ein solches annehmen, so könnten wir ebenso gut das erste, als das beliebig letzte dazu nehmen, wodurch denn aber die Frage auf die ganz einfache: „kannst du wollen?" zurückgeführt würde. Ob aber die bloße Bejahung dieser Frage die Freiheit des Wollens entscheidet, ist was man wissen wollte und bleibt unerledigt. Der ursprüngliche, empirische, vom Thun hergenommene Begriff der Freiheit weigert sich also, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen. Dieserhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen anwenden zu können, ihn dadurch modifiziren, daß man ihn abstrakter faßte. Dies geschah, indem man durch den Begriff der Freiheit nur im Allgemeinen die Abwesenheit aller Nothwendigkeit dachte. Hiebei behält der Begriff den negativen Charakter, den ich ihm gleich Anfangs zuerkannt hatte. Zunächst wäre demnach der Begriff der Nothwendigkeit, als der jenem negativen Bedeutung gebende positive Begriff, zu erörtern.

Wir fragen also: was heißt nothwendig? Die gewöhnliche Erklärung, „nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich, oder was

nicht anders sein kann," — ist eine bloße Worterklärung, eine Umschreibung des Begriffes, die unsere Einsicht nicht vermehrt. Als die Realerklärung aber stelle ich diese auf: nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt; welcher Satz, wie jede richtige Definition, sich auch umkehren läßt. Je nachdem nun dieser zureichende Grund ein logischer, oder ein mathematischer, oder ein physischer, genannt Ursache, ist, wird die Nothwendigkeit eine logische (wie die der Konklusion, wenn die Prämissen gegeben sind), eine mathematische (z. B. die Gleichheit der Seiten des Dreiecks, wenn die Winkel gleich sind), oder eine physische, reale (wie der Eintritt der Wirkung, sobald die Ursache da ist) sein; immer aber hängt sie, mit gleicher Strenge, der Folge an, wenn der Grund gegeben ist. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig, und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es nothwendig ist; denn alle Gründe sind zwingend. Diese Realerklärung ist so adäquat und erschöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde Wechselbegriffe sind, d. h. überall der eine an die Stelle des andern gesetzt werden kann.*) — Demnach wäre Abwesenheit der Nothwendigkeit identisch mit Abwesenheit eines bestimmenden zureichenden Grundes. Als das Gegentheil des Nothwendigen wird jedoch das Zufällige gedacht, was hiemit nicht streitet. Nämlich jedes Zufällige ist nur relativ ein solches. Denn in der realen Welt, wo allein das Zufällige anzutreffen, ist jede Begebenheit nothwendig, in Bezug auf ihre Ursache; hingegen in Bezug auf alles Uebrige, womit sie etwa in Raum und Zeit zusammentrifft, ist sie zufällig. Nun müßte aber das Freie, da Abwesenheit der Nothwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige sein, mithin definirt werden als das absolut Zufällige; ein höchst problematischer Begriff, dessen Denkbarkeit ich nicht verbürge, der jedoch sonderbarer Weise mit dem der Freiheit zusammentrifft. Jedenfalls bleibt das Freie das in keiner Beziehung Nothwendige, welches heißt von keinem Grunde Abhängige. Dieser Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menschen, würde besagen, daß ein individueller Wille in seinen Aeußerungen (Willensakten) nicht durch Ursachen, oder zureichende Gründe überhaupt, bestimmt würde, da außerdem, weil die Folge

*) Man findet die Erörterung des Begriffes der Nothwendigkeit in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 49.

aus einem gegebenen Grunde (welcher Art dieser auch sei) allemal nothwendig ist, seine Akte nicht frei, sondern nothwendig wären. Hierauf beruht Kants Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen ist, eine Reihe Veränderungen von selbst anzufangen. Denn dies „von selbst“ heißt, auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, „ohne vorhergegangene Ursache“; dies aber ist identisch mit ohne „Nothwendigkeit.“ So daß, wenn gleich jene Definition dem Begriff der Freiheit den Anschein giebt, als wäre er ein positiver, bei näherer Betrachtung doch seine negative Natur wieder hervortritt. — Ein freier Wille also wäre ein solcher, der nicht durch Gründe, — und da Jedes ein Anderes Bestimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Realgrund, d. i. Ursache, sein muß, — ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde, dessen einzelne Aeußerungen (Willensakte) als schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgingen, ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäß, bestimmt zu sein. Bei diesem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen Bedeutungen, die wesentliche Form unseres gesammten Erkenntnißvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll. Inzwischen fehlt es auch für diesen Begriff nicht an einem terminus technicus, er heißt liberum arbitrium indifferentiae. Dieser Begriff ist übrigens der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von Dem, was Willensfreiheit genannt wird, daher man sich von ihm nicht entfernen kann, ohne in schwankende, nebelichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen; wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht nothwendig herbeiführen. Jede Folge aus einem Grunde ist nothwendig, und jede Nothwendigkeit ist Folge aus einem Grunde. Aus der Annahme eines solchen liberi arbitrii indifferentiae ist die nächste, diesen Begriff selbst charakterisirende Folge und daher als sein Merkmal festzustellen, daß einem damit begabten menschlichen Individuum, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußern Umständen, zwei einander diametral entgegensetzte Handlungen gleich möglich sind.

2) Was heißt Selbstbewußtsein?

Antwort: Das Bewußtsein des eigenen Selbst, im Gegensatz des Bewußtseins anderer Dinge, welches letztere das Erkenntnißvermögen ist. Dieses nun enthält zwar, ehe noch jene anderen Dinge darin vorkommen, gewisse Formen der Art und Weise dieses Vor-

kommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit ihres objektiven Daseins, d. h. ihres Daseins als Objekte für uns, sind; dergleichen sind bekanntlich Zeit, Raum, Kausalität. Obgleich nun diese Formen des Erkennens in uns selbst liegen, so ist dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns anderer Dinge als solcher bewußt werden können und in durchgängiger Beziehung auf diese; daher wir jene Formen, wenn sie gleich in uns liegen, nicht als zum Selbstbewußtsein gehörig anzusehen haben, vielmehr als das Bewußtsein anderer Dinge, d. i. die objektive Erkenntniß möglich machend.

Ferner werde ich nicht etwa durch den Doppelsinn des in der Aufgabe gebrauchten Wortes conscientia mich verleiten lassen, die unter dem Namen des Gewissens, auch wohl der praktischen Vernunft, mit ihren von Kant behaupteten kategorischen Imperativen, bekannten moralischen Regungen dee Menschen zum Selbstbewußtsein zu ziehen, theils weil solche erst in Folge der Erfahrung und Reflexion, also in Folge des Bewußtseins anderer Dinge, eintreten, theils weil die Grenzlinie zwischen dem, was in ihnen der menschlichen Natur ursprünglich und eigen angehört, und dem, was moralische und religiöse Bildung hinzufügt, noch nicht scharf und unwidersprechlich gezogen ist. Zudem es auch wohl nicht die Absicht der Königl. Societät sein kann, durch Hineinziehung des Gewissens in das Selbstbewußtsein die Frage auf den Boden der Moral hinübergespielt und nun Kants moralischen Beweis, oder vielmehr Postulat, der Freiheit aus dem a priori bewußten Moralgesetze, vermöge des Schlusses „du kannst, weil du sollst", wiederholt zu sehen.

Aus dem Gesagten erhellt, daß von unserem gesammten Bewußtsein überhaupt der bei weitem größte Theil nicht das Selbstbewußtsein, sondern das Bewußtsein anderer Dinge oder das Erkenntnißvermögen, ist. Dieses ist, mit allen seinen Kräften, nach Außen gerichtet und ist der Schauplatz (ja, von einem tiefern Forschungspunkte aus, die Bedingung) der realen Außenwelt, gegen die es sich zunächst anschaulich auffassend verhält und nachher das auf diesem Wege Gewonne, gleichsam ruminirend, zu Begriffen verarbeitet, in deren endlosen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen das Denken besteht. — Also allererst was wir nach Abzug dieses bei Weitem allergrößten Theiles unsers gesammten Bewußtseins übrig behalten, wäre das Selbstbewußtsein. Wir übersehen schon von hier, daß der Reichthum desselben nicht groß sein kann; daher, wenn die nachgesuchten Data zum Beweise der Willensfreiheit in demselben wirklich liegen sollten, wir hoffen dürfen, daß sie uns nicht entgehen werden. Als das

Organ des Selbstbewußtseins hat man auch einen innern Sinn*) aufgestellt, der jedoch mehr im bildlichen, als im eigentlichen Verstande zu nehmen ist; denn das Selbstbewußtsein ist unmittelbar. Wie dem auch sei, so ist unsere nächste Frage: was enthält nun das Selbstbewußtsein? oder: wie wird der Mensch sich seines eigenen Selbsts unmittelbar bewußt? Antwort: durchaus als eines Wollenden. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewußtseins bald gewahr werden, daß sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehen, sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, alles Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenschaften, den Aeußerungen des Wollens beizuzählen, da diese Affekte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald leise Bewegungen des entweder gehemmten, oder losgelassenen, befriedigten, oder unbefriedigten eigenen Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehen; sie sind also entschiedene Affektionen desselben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist.*) Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt; diese sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal zurückführen auf begehrende, oder verabscheuende Affektionen, also auf den als befriedigt, oder unbefriedigt, gehemmt,

---

*) Er findet sich schon beim Cicero als tactus interior: Acad. quaest., IV, 7. Deutlicher beim Augustin, De lib. arb., II, 3 sqq. Dann bei Cartes: Princ. phil., IV, 190, und ganz ausgeführt bei Locke.

**) Es ist sehr beachtenswerth, daß schon der Kirchenvater Augustinus dies vollkommen erkannt hat, während so viele Neuere, mit ihrem angeblichen „Gefühlsvermögen", es nicht einsehen. Nämlich de civit. Dei, Lib. XIV, c. 6, redet er von den affectionibus animi, welche er, im vorhergehenden Buche, unter vier Kategorien, cupiditas, timor, laetitia, tristitia, gebracht hat, und sagt: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?

oder losgelassen sich seiner bewußt werdenden Willen selbst; ja, dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen, oder schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden liegenden, zahllosen Empfindungen, da das Wesen aller dieser Affektionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar ins Selbstbewußtsein treten. Des eigenen Leibes ist man sogar, genau betrachtet, sich unmittelbar nur bewußt als des nach Außen wirkenden Organs des Willens und des Sitzes der Empfänglichkeit für angenehme, oder schmerzliche Empfindungen, welche aber selbst, wie soeben gesagt, auf ganz unmittelbare Affektionen des Willens, die ihm entweder gemäß, oder widrig sind, zurücklaufen. Wir mögen übrigens diese bloßen Gefühle der Lust oder Unlust mit einrechnen oder nicht, jedenfalls finden wir, daß alle jene Bewegungen des Willens, jenes wechselnde Wollen und Nichtwollen, welches, in seinem beständigen Ebben und Fluthen, den alleinigen Gegenstand des Selbstbewußtseins, oder, wenn man will, des innern Sinnes ausmacht, in durchgängiger und von allen Seiten anerkannter Beziehung steht zu dem in der Außenwelt Wahrgenommenen und Erkannten. Dieses hingegen liegt, wie gesagt, nicht mehr im Bereiche des unmittelbaren Selbstbewußtseins, an dessen Grenze also, wo es an das Gebiet des Bewußtseins anderer Dinge stößt, wir angelangt sind, sobald wir die Außenwelt berühren. Die in dieser wahrgenommenen Gegenstände sind aber der Stoff und der Anlaß aller jener Bewegungen und Akte des Willens. Man wird dies nicht als eine petitio principii auslegen; denn daß unser Wollen stets äußere Objekte zum Gegenstande hat, auf die es gerichtet ist, um die es sich dreht und die als Motive es wenigstens veranlassen, kann Keiner in Abrede stellen, da er sonst einen von der Außenwelt völlig abgeschlossenen und im finstern Innern des Selbstbewußtseins eingesperrten Willen übrig behielte. Bloß die Nothwendigkeit, mit der jene in der Außenwelt gelegenen Dinge die Akte des Willens bestimmen, ist uns für jetzt noch problematisch.

Mit dem Willen also finden wir das Selbstbewußtsein sehr stark, eigentlich sogar ausschließlich beschäftigt. Ob dasselbe nun aber in diesem seinen alleinigen Stoff Data antrifft, aus denen die Freiheit eben jenes Willens, im oben dargelegten, auch allein deutlichen und bestimmten Sinne des Worts, hervorginge, ist unser Augenmerk, darauf wir gerade zusteuern wollen, nachdem wir bis hieher uns ihm zwar nur lavirend, aber doch schon merklich genähert haben.

II.

Der Wille vor dem Selbstbewußtsein.

Wenn ein Mensch will, so will er auch Etwas; sein Willensakt ist allemal auf einen Gegenstand gerichtet und läßt sich nur in Beziehung auf einen solchen denken. Was heißt nun etwas wollen? Es heißt: der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des Selbstbewußtseins ist, entsteht auf Anlaß von etwas, das zum Bewußtsein anderer Dinge gehört, also ein Objekt des Erkenntnißvermögens ist, welches Objekt, in dieser Beziehung, Motiv genannt wird und zugleich der Stoff des Willensaktes ist, indem dieser darauf gerichtet ist, d. h. irgend eine Veränderung daran bezweckt, also darauf reagirt; in dieser Reaktion besteht sein ganzes Wesen. Hieraus ist schon klar, daß er ohne dasselbe nicht eintreten könnte, da es ihm sowohl an Anlaß, als an Stoff fehlen würde. Allein es frägt sich, ob, wenn dieses Objekt für das Erkenntnißvermögen dasteht, der Willensakt nun auch eintreten muß, oder vielmehr ausbleiben und entweder gar keiner, oder auch ein ganz anderer, wohl gar entgegengesetzter entstehen könnte, also ob jene Reaktion auch ausbleiben, oder, unter völlig gleichen Umständen verschieden, ja entgegengesetzt ausfallen könne. Dies heißt in der Kürze: wird der Willensakt durch das Motiv mit Nothwendigkeit hervorgerufen? oder behält vielmehr, beim Eintritt dieses ins Bewußtsein, der Wille gänzliche Freiheit zu wollen, oder nicht zu wollen? Hier also ist der Begriff der Freiheit in jenem oben erörterten und als hier allein anwendbar nachgewiesenen, abstrakten Sinn, als bloße Negation der Nothwendigkeit genommen und somit unser Problem festgestellt. Im unmittelbaren Selbstbewußtsein aber haben wir die Data zur Lösung desselben zu suchen, und werden zu dem Ende dessen Aussage genau prüfen, nicht aber durch eine summarische Entscheidung,

den Knoten zerhauen, wie Kartesius, der ohne Weiteres die Behauptung aufstellte: Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus. (Princ. phil., I. § 41.) Das Unstatthafte dieser Behauptung hat schon Leibniz gerügt (Theod., I, § 50, et. III, § 292), der doch selbst, in diesem Punkt, nur ein schwankes Rohr im Winde war und, nach den widersprechendesten Aeußerungen, endlich zu dem Resultate gelangt, daß der Wille durch die Motive zwar inklinirt, aber nicht necessitirt würde. Er sagt nämlich: Omnes actiones sunt determinatae, et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat. (Leibniz, De libertate: Opera ed. Erdmann p. 669.) Dies giebt mir Anlaß zu bemerkten, daß ein solcher Mittelweg zwischen der oben gestellten Alternative nicht haltbar ist und man nicht, einer gewissen beliebten Halbheit gemäß, sagen kann, die Motive bestimmten den Willen nur gewissermaaßen, er erleide ihre Einwirkung, aber nur bis zu einem gewissen Grade, und dann könne er sich ihr entziehen. Denn sobald wir einer gegebenen Kraft Kausalität zugestanden haben, also erkannt haben, daß sie wirkt, so bedarf es, bei etwaigem Widerstande, nur der Verstärkung der Kraft, nach Maaßgabe des Widerstandes, und sie wird ihre Wirkung vollenden. Wer mit 10 Dukaten nicht zu bestechen ist, aber wankt, wird es mit 100 sein, u. s. f.

Wir wenden uns also mit unserm Problem an das unmittelbare Selbstbewußtsein, in dem Sinne, den wir oben festgestellt haben. Welchen Aufschluß giebt uns nun wohl dieses Selbstbewußtsein über jene abstrakte Frage, nämlich über die Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit des Begriffs der Nothwendigkeit auf den Eintritt des Willensaktes, nach gegebenem, d. h. dem Intellekt vorgestelltem, Motiv? oder über die Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, seines Ausbleibens in solchem Fall? Wir würden uns sehr getäuscht finden, wenn wir gründliche und tiefgehende Aufschlüsse über Kausalität überhaupt und Motivation insbesondere, wie auch über die etwaige Nothwendigkeit, welche beide mit sich führen, von diesem Selbstbewußtsein erwarteten, da dasselbe, wie es allen Menschen einwohnt, ein viel zu einfaches und beschränktes Ding ist, als daß es von dergleichen mitreden könnte; vielmehr sind diese Begriffe aus dem reinen Verstande, der nach außen gerichtet ist, geschöpft und können allererst vor dem Forum der reflektirenden Vernunft zur Sprache gebracht werden. Jenes natürliche, einfache, ja, einfältige Selbstbewußtsein hingegen kann nicht einmal die Frage verstehen, geschweige sie beantworten. Seine Aus=

sage über die Willensakte, welche Jeder in seinem eigenen Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unwesentlichen entblößt und auf ihren nackten Gehalt zurückgeführt, sich etwa so ausdrücken lassen; „Ich kann wollen, und wenn ich eine Handlung wollen werde, so werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieselbe sofort vollziehen, sobald ich nur will, ganz unausbleiblich.“ Das heißt in der Kürze: „Ich kann thun was ich will.“ Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbstbewußtseins nicht, wie man sie auch wenden und in welcher Form man auch die Frage stellen mag. Seine Aussage bezieht sich also immer auf das Thun können dem Willen gemäß; dies aber ist der gleich Anfangs aufgestellte empirische, ursprüngliche und populäre Begriff der Freiheit, nach welchem frei bedeutet, „dem Willen gemäß.“ Diese Freiheit wird das Selbstbewußtsein unbedingt aussagen. Aber es ist nicht die, wonach wir fragen. Das Selbstbewußtsein sagt die Freiheit des Thuns aus, — unter Voraussetzung des Wollens; aber die Freiheit des Wollens ist es, danach gefragt worden. Wir forschen nämlich nach dem Verhältniß des Wollens selbst zum Motiv; hierüber aber enthält jene Aussage, „ich kann thun was ich will“, nichts. Die Abhängigkeit unsers Thuns, d. h. unserer körperlichen Aktionen, von unserm Willen, welche das Selbstbewußtsein allerdings aussagt, ist etwas ganz Anderes, als die Unabhängigkeit unserer Willensakte von den äußern Umständen, welche die Willensfreiheit ausmachen würde, über welche aber das Selbstbewußtsein nichts aussagen kann, weil sie außerhalb seiner Sphäre liegt, indem sie das Kausalverhältniß der Außenwelt (die uns als Bewußtsein von andern Dingen gegeben ist) zu unsern Entschlüssen betrifft, das Selbstbewußtsein aber nicht die Beziehung dessen, was ganz außer seinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb desselben ist, beurtheilen kann. Denn keine Erkenntnißkraft kann ein Verhältniß feststellen, von dessen Gliedern das eine ihr auf keine Weise gegeben werden kann. Offenbar aber liegen die Objekte des Wollens, welche eben den Willensakt bestimmen, außerhalb der Grenze des Selbstbewußtseins im Bewußtsein von andern Dingen, der Willensakt selbst allein in demselben, und nach dem Kausalverhältniß jener zu diesem wird gefragt. Sache des Selbstbewußtseins ist allein der Willensakt, nebst seiner absoluten Herrschaft über die Glieder des Leibes, welche eigentlich mit dem „was ich will“ gemeint ist. Auch ist es erst der Gebrauch dieser Herrschaft, d. i. die That, die ihn, selbst für das Selbstbewußtsein, zum Willensakte stempelt. Denn so lange er im Werden begriffen ist, heißt er Wunsch, wenn fertig,

Entschluß; daß er aber dies sei, beweist dem Selbstbewußtsein selbst erst die That; denn bis zu ihr ist er veränderlich. Und hier stehen wir schon gleich an der Hauptquelle jenes allerdings nicht zu leugnenden Scheines, vermöge dessen der Unbefangene (d. i. philosophisch Rohe) meint, daß ihm, in einem gegebenen Fall, entgegengesetzte Willensakte möglich wären, und dabei auf sein Selbstbewußtsein pocht, welches, meint er, dies aussagte. Er verwechselt nämlich Wünschen mit Wollen. Wünschen kann er Entgegengesetztes*), aber Wollen nur Eines davon; und welches dieses sei, offenbart auch dem Selbstbewußtsein allererst die That. Ueber die gesetzmäßige Nothwendigkeit aber, vermöge deren, von entgegengesetzten Wünschen, der eine und nicht der andere zum Willensakt und That wird, kann eben deshalb das Selbstbewußtsein nichts enthalten, da es das Resultat so ganz a posteriori erfährt, nicht aber a priori weiß. Entgegengesetzte Wünsche mit ihren Motiven steigen vor ihm auf und nieder, abwechselnd und wiederholt; über jeden derselben sagt es aus, daß er zur That werden wird, wenn er zum Willensakt wird. Denn diese letztere rein subjektive Möglichkeit ist zwar zu jedem vorhanden und ist eben das „ich kann thun was ich will." Aber diese subjektive Möglichkeit ist ganz hypothetisch; sie besagt bloß: „wenn ich dies will, kann ich es thun." Allein die zum Wollen erforderliche Bestimmung liegt nicht darin, da das Selbstbewußtsein bloß das Wollen, nicht aber die zum Wollen bestimmenden Gründe enthält, welche im Bewußtsein anderer Dinge, d. h. im Erkenntnißvermögen, liegen. Hingegen ist es die objektive Möglichkeit, die den Ausschlag giebt; diese aber liegt außerhalb des Selbstbewußtseins, in der Welt der Objekte, zu denen das Motiv und der Mensch als Objekt gehört, ist daher dem Selbstbewußtsein fremd und gehört dem Bewußtsein anderer Dinge an. Jene subjektive Möglichkeit ist gleicher Art mit der, welche im Steine liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt ist durch den Stahl, an welchem die objektive Möglichkeit haftet. Ich werde hierauf von der andern Seite zurückkommen, im folgenden Abschnitt, wo wir den Willen nicht mehr, wie hier, von Innen, sondern von Außen betrachten und also die objektive Möglichkeit des Willensaktes untersuchen werden; alsdann wird die Sache, nachdem sie so von zwei verschiedenen Seiten beleuchtet worden, ihre volle Deutlichkeit erhalten und auch durch Beispiele erläutert werden.

---

*) Siehe „Parerga", Bd. 2, § 327 der ersten (§ 339 der zweiten) Auflage.

Also das im Selbstbewußtsein liegende Gefühl „ich kann thun was ich will“ begleitet uns beständig, besagt aber bloß, daß die Entschlüsse, oder entschiedenen Akte unsers Willens, obwohl in der dunkeln Tiefe unsers Innern entspringend, allemal gleich übergehen werden in die anschauliche Welt, da zu ihr unser Leib, wie alles Andere, gehört. Dies Bewußtsein bildet die Brücke zwischen Innenwelt und Außenwelt, welche sonst durch eine bodenlose Kluft getrennt blieben, indem alsdann in der letztern bloße von uns in jedem Sinn unabhängige Anschauungen als Objekte, — in der erstern lauter erfolglose und bloß gefühlte Willensakte liegen würden. — Befragte man einen ganz unbefangenen Menschen, so würde er jenes unmittelbare Bewußtsein, welches so häufig für das einer vermeinten Willensfreiheit gehalten wird, etwa so ausdrücken: „Ich kann thun was ich will; will ich links gehen, so gehe ich links, will ich rechts gehen, so gehe ich rechts. Das hängt ganz allein von meinem Willen ab, ich bin also frei.“ Diese Aussage ist allerdings vollkommen wahr und richtig, nur liegt bei ihr der Wille schon in der Voraussetzung; sie nimmt nämlich an, daß er sich schon entschieden habe, also kann über sein eigenes Freisein dadurch nichts ausgemacht werden. Denn sie redet keineswegs von der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Eintrittes des Willensaktes selbst, sondern nur von den Folgen dieses Akts, sobald er eintritt, oder, genauer zu reden, von seiner unausbleiblichen Erscheinung als Leibesaktion. Das jener Aussage zum Grunde liegende Bewußtsein ist es aber ganz allein, was den Unbefangenen, d. h. den philosophisch rohen Menschen, der dabei jedoch in andern Fächern ein großer Gelehrter sein kann, die Willensfreiheit für etwas so ganz unmittelbar Gewisses halten läßt, daß er sie als unzweifelhafte Wahrheit ausspricht und eigentlich gar nicht glauben kann, die Philosophen zweifelten im Ernste daran, sondern in seinem Herzen meint, all das Gerede darüber sei bloße Fechtübung der Schuldialektik und im Grunde Spaß. Eben aber weil ihm die durch jenes Bewußtsein gegebene und allerdings wichtige Gewißheit stets so sehr zur Hand ist, und zudem weil der Mensch, als ein zunächst und wesentlich praktisches, nicht theoretisches Wesen, sich der aktiven Seite seiner Willensakte, d. h. der ihrer Wirksamkeit, sehr viel deutlicher bewußt wird, als der passiven, d. h. der ihrer Abhängigkeit, so hält es schwer, dem philosophisch rohen Menschen den eigentlichen Sinn unseres Problems faßlich zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er begreift, die Frage sei jetzt nicht nach den Folgen, sondern nach den Gründen seines jedesmaligen Wollens, sein Thun zwar hänge ganz allein von seinem

Wollen ab, jetzt aber verlange man zu wissen, wovon denn sein Wollen selbst abhänge, ob von gar nichts, oder von etwas? er könne allerdings das Eine thun, wenn er wolle, und ebenso gut das Andere thun, wenn er wolle, aber er solle jetzt sich besinnen, ob er denn auch das Eine wie das Andere zu wollen fähig sei. Stellt man nun, in dieser Absicht, dem Menschen die Frage etwa so: „Kannst du wirklich, von in dir aufgestiegenen entgegengesetzten Wünschen, dem Einen sowohl, als dem Andern Folge leisten? z. B. bei einer Wahl zwischen zwei einander ausschließenden Gegenständen des Besitzes ebenso gut den Einen, als den Andern vorziehen?" Da wird er sagen: „Vielleicht kann mir die Wahl schwer fallen, immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das Eine oder das Andere wählen will, und von keiner andern Gewalt; da habe ich volle Freiheit, welches ich will zu erwählen, und dabei werde ich immer ganz allein meinen Willen befolgen." — Sagt man nun: „Aber dein Wollen selbst, wovon hängt das ab?" so antwortet der Mensch aus dem Selbstbewußtsein: „Von gar nichts als von mir! Ich kann wollen was ich will, was ich will das will ich." — Und letzteres sagt er, ohne dabei die Tautologie zu beabsichtigen, oder auch nur im Innersten seines Bewußtseins sich auf den Satz der Identität zu stützen, vermöge dessen allein das wahr ist. Sondern, hier aufs äußerste bedrängt, redet er von einem Wollen seines Wollens, welches ist, als ob er von einem Ich seines Ichs redete. Man hat ihn auf den Kern seines Selbstbewußtseins zurückgetrieben, wo er sein Ich und seinen Willen als ununterscheidbar antrifft, aber nichts übrig bleibt, um beide zu beurtheilen. Ob, bei jener Wahl, sein Wollen selbst des Einen und nicht des Andern, da seine Person und die Gegenstände der Wahl hier als gegeben angenommen sind, irgend möglicherweise auch anders ausfallen könnte, als es zuletzt ausfällt, oder ob, durch die eben angegebenen Data, dasselbe so nothwendig festgestellt ist, wie daß im Triangel dem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt, das ist eine Frage, die dem natürlichen Selbstbewußtsein so fern liegt, daß es nicht ein Mal zu ihrem Verständniß zu bringen ist, geschweige daß es die Antwort auf sie fertig, oder auch nur als unentwickelten Keim in sich trüge und sie nur naiv von sich zu geben brauchte. — Angegebenermaaßen wird also der unbefangene, aber philosophisch rohe Mensch immer noch vor der Perplexität, welche die Frage, wenn wirklich verstanden, herbeiführen muß, sich zu flüchten suchen hinter jene unmittelbare Gewißheit „was ich will kann ich thun, und ich will was ich will", wie oben gesagt. Dies wird er immer von Neuem

versuchen, unzählige Mal, so daß es schwer halten wird, ihn vor der eigentlichen Frage, der er immer zu entschlüpfen sucht, zum Stehen zu bringen. Und dies ist ihm nicht zu verargen, denn die Frage ist wirklich eine höchst bedenkliche. Sie greift mit forschender Hand in das allerinnerste Wesen des Menschen, sie will wissen, ob auch er, wie alles Uebrige in der Welt, ein durch seine Beschaffenheit selbst ein für alle Mal entschiedenes Wesen sei, welches, wie jedes Andere in der Natur, seine bestimmten, beharrlichen Eigenschaften habe, aus denen seine Reaktionen auf entstehenden äußern Anlaß nothwendig hervorgehen, die demnach ihren von dieser Seite unabänderlichen Charakter tragen und folglich in dem, was an ihnen etwa modifikabel sein mag, der Bestimmung durch die Anlässe von Außen gänzlich Preis gegeben sind; oder ob er allein eine Ausnahme von der ganzen Natur mache. Gelingt es dennoch endlich, ihn vor dieser so bedenklichen Frage zum Stehen zu bringen und ihm deutlich zu machen, daß hier nach dem Ursprung seiner Willensakte selbst, nach der etwaigen Regel, oder gänzlichen Regellosigkeit ihres Entstehens geforscht wird, so wird man entdecken, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein hierüber keine Auskunft enthält, indem der unbefangene Mensch hier selbst davon abgeht und seine Rathlosigkeit durch Nachsinnen und allerlei Erklärungsversuche an den Tag legt, deren Gründe er bald aus der Erfahrung, wie er sie an sich und Andern gemacht hat, bald aus allgemeinen Verstandesregeln zu nehmen versucht, dabei aber durch die Unsicherheit und das Schwanken seiner Erklärungen genugsam zeigt, daß sein unmittelbares Selbstbewußtsein über die richtig verstandene Frage keine Auskunft liefert, wie es vorhin über die irrig verstandene sie gleich bereit hatte. Dies liegt im letzten Grunde daran, daß des Menschen Wille sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens ist; daher macht derselbe den Grund seines Bewußtseins aus, als ein schlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann. Denn er selbst ist wie er will, und will wie er ist. Daher ihn fragen, ob er auch anders wollen könnte, was er will, heißt ihn fragen, ob er auch wohl ein Andrer sein könnte, als er selbst, und das weiß er nicht. Eben deßhalb muß auch der Philosoph, der sich von Jenem bloß durch die Uebung unterscheidet, wenn er in dieser schwierigen Angelegenheit zur Klarheit kommen will, an seinen Verstand, der Erkenntnisse a priori liefert, an die solche überdenkende Vernunft und an die Erfahrung, welche sein und Andrer Thun, zur Auslegung und Kontrole solcher Verstandeserkenntniß ihm vorführt, als letzte und allein kompetente Instanz sich wenden, deren Entscheidung zwar nicht

so leicht, so unmittelbar und einfach, wie die des Selbstbewußtseins, dafür aber doch zur Sache und ausreichend sein wird. Der Kopf ist es, der die Frage aufgeworfen hat, und er auch muß sie beantworten.

Uebrigens darf es uns nicht wundern, daß auf jene abstruse, spekulative, schwierige und bedenkliche Frage das unmittelbare Selbstbewußtsein keine Antwort aufzuweisen hat. Denn dieses ist ein sehr beschränkter Theil unsers gesammten Bewußtseins, welches, in seinem Innern dunkel, mit allen seinen objektiven Erkenntnißkräften ganz nach Außen gerichtet ist. Alle seine vollkommen sicheren, d. h. a priori gewissen Erkenntnisse betreffen ja allein die Außenwelt, und da kann es denn nach gewissen allgemeinen Gesetzen, die in ihm selbst wurzeln, sicher entscheiden, was da draußen möglich, was unmöglich, was nothwendig sei, und bringt auf diesem Wege reine Mathematik, reine Logik, ja, reine Fundamental-Naturwissenschaft a priori zu Stande. Demnächst liefert die Anwendung seiner a priori bewußten Formen auf die in der Sinnesempfindung gegebenen Data ihm die anschauliche, reale Außenwelt und damit die Erfahrung; ferner wird die Anwendung der Logik und der dieser zum Grunde liegenden Denkfähigkeit auf jene Außenwelt die Begriffe, die Welt der Gedanken, liefern, dadurch wieder die Wissenschaften, deren Leistungen u. s. w. Da draußen also liegt vor seinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber innen ist es finster, wie ein gut geschwärztes Fernrohr; kein Satz a priori erhellt die Nacht seines eigenen Innern, sondern diese Leuchtthürme strahlen nur nach außen. Dem sogenannten innern Sinn liegt, wie oben erörtert, nichts vor, als der eigene Wille, auf dessen Bewegungen eigentlich auch alle sogenannten innern Gefühle zurückzuführen sind. Alles aber, was diese innere Wahrnehmung des Willens liefert, läuft, wie oben gezeigt, zurück auf Wollen und Nichtwollen, nebst der belobten Gewißheit „was ich will, das kann ich thun“, welches eigentlich besagt: „jeden Akt meines Willens sehe ich sofort (auf eine mir ganz unbegreifliche Weise) als eine Aktion meines Leibes sich darstellen“, — und genau genommen, für das erkennende Subjekt ein Erfahrungssatz ist. Darüber hinaus ist hier nichts zu finden. Für die aufgeworfene Frage ist also der angegangene Richterstuhl inkompetent, ja, sie kann, in ihrem wahren Sinn, gar nicht vor ihn gebracht werden, da er sie nicht versteht.

Den auf unsere Anfrage beim Selbstbewußtsein erhaltenen Bescheid resumire ich jetzt nochmals in kürzerer und leichterer Wendung. Das Selbstbewußtsein eines Jeden sagt sehr deutlich aus, daß er thun kann was er will. Da nun auch ganz entgegengesetzte Hand-

lungen als von ihm gewollt gedacht werden können, so folgt allerdings, daß er auch Entgegengesetztes thun kann, wenn er will. Dies verwechselt nun der rohe Verstand damit, daß er, in einem gegebenen Fall, auch Entgegengesetztes wollen könne, und nennt dies die Freiheit des Willens. Allein daß er, in einem gegebenen Fall, Entgegengesetztes wollen könne, ist schlechterdings nicht in obiger Aussage enthalten, sondern bloß dies, daß von zwei entgegengesetzten Handlungen, er, wenn er diese will, sie thun kann, und wenn er jene will, sie ebenfalls thun kann; ob er aber die eine so wohl als die andere, im gegebenen Fall, wollen könne, bleibt dadurch unausgemacht und ist Gegenstand einer tiefern Untersuchung, als durch das bloße Selbstbewußtsein entschieden werden kann. Die kürzeste, wenn gleich scholastische Formel für dieses Resultat würde lauten; die Aussage des Selbstbewußtseins betrifft den Willen bloß a parte post, die Frage nach der Freiheit hingegen a parte ante. — Also jene unleugbare Aussage des Selbstbewußtseins „ich kann thun was ich will" enthält und entscheidet durchaus nichts über die Freiheit des Willens, welche darin bestehen würde, daß der jedesmalige Willensakt selbst, im einzelnen individuellen Fall, also bei gegebenem individuellen Charakter, nicht durch die äußern Umstände, in denen hier dieser Mensch sich befindet, nothwendig bestimmt würde, sondern jetzt so und auch anders ausfallen konnte. Hierüber aber bleibt das Selbstbewußtsein völlig stumm, denn die Sache liegt ganz außer seinem Bereich, da sie auf dem Kausalverhältniß zwischen der Außenwelt und dem Menschen beruht. Wenn man einen Menschen von gesundem Verstande, aber ohne philosophische Bildung frägt, worin denn die auf Aussage seines Selbstbewußtseins so zuverlässig von ihm behauptete Willensfreiheit bestehe, so wird er antworten: „Darin, daß ich thun kann was ich will, sobald ich nicht physisch gehemmt bin." Also ist es immer das Verhältniß seines Thuns zu seinem Wollen, wovon er redet. Dies aber ist, wie im ersten Abschnitt gezeigt, noch bloß die physische Freiheit. Frägt man ihn weiter, ob er alsdann, im gegebenen Fall, sowohl eine Sache als ihr Gegentheil wollen könne, so wird er zwar im ersten Eifer es bejahen, sobald er aber den Sinn der Frage zu begreifen anfängt, wird er auch anfangen bedenklich zu werden, endlich in Unsicherheit und Verwirrung gerathen und aus dieser sich am liebsten wieder hinter sein Thema „ich kann thun was ich will" retten und daselbst gegen alle Gründe und alles Räsonnement verschanzen. Die berichtigte Antwort auf sein Thema aber würde, wie ich im folgenden Abschnitt außer Zweifel zu setzen hoffe, lauten:

„Du kannst thun was du willst, aber du kannst, in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens, nur Ein Bestimmtes wollen und schlechterdings nichts Anderes, als dieses Eine."

Durch die in diesem Abschnitte enthaltene Auseinandersetzung wäre nun eigentlich schon die Frage der Königl. Societät und zwar verneinend beantwortet, wiewohl nur in der Hauptsache, indem auch diese Darstellung des Thatbestandes im Selbstbewußtsein noch einige Vervollständigung im Nachfolgenden erhalten wird. Nun aber auch für diese unsere verneinende Antwort giebt es, in einem Fall, noch eine Kontrole. Wenn wir nämlich uns jetzt mit der Frage an diejenige Behörde, zu welcher, als der allein kompetenten, wir im Vorhergehenden verwiesen wurden, nämlich an den reinen Verstand, die über die Data desselben reflektirende Vernunft und die im Gefolge beider gehende Erfahrung wenden, und deren Entscheidung fiele etwa dahin aus, daß ein liberum arbitrium überhaupt nicht existire, sondern das Handeln des Menschen, wie alles Andere in der Natur, in jedem gegebenen Fall, als eine nothwendig eintretende Wirkung erfolge, so würde uns dieses noch die Gewißheit geben, daß im unmittelbaren Selbstbewußtsein Data, aus denen das nachgefragte liberum arbitrium sich beweisen ließe, auch nicht ein Mal liegen können, wodurch mittelst des Schlusses a non posse ad non esse, welcher der einzige mögliche Weg ist, negative Wahrheiten a priori festzustellen, unsere Entscheidung, zu der bisher dargelegten empirischen, noch eine rationelle Begründung erhalten würde, mithin alsdann doppelt sicher gestellt wäre. Denn ein entschiedener Widerspruch zwischen den unmittelbaren Aussagen des Selbstbewußtseins und den Ergebnissen aus den Grundsätzen des reinen Verstandes, nebst ihrer Anwendung auf Erfahrung, darf nicht als möglich angenommen werden; ein solches lügenhaftes Selbstbewußtsein kann das unsrige nicht sein. Wobei zu bemerken ist, daß selbst die von Kant über dieses Thema aufgestellte vorgebliche Antinomie, auch bei ihm selbst, nicht etwa dadurch entstehen soll, daß Thesis und Antithesis von verschiedenen Erkenntnißquellen, die eine etwa von Aussagen des Selbstbewußtseins, die andere von Vernunft und Erfahrung ausginge, sondern Thesis und Antithesis vernünfteln beide aus angeblich objektiven Gründen, wobei aber die Thesis auf gar nichts, als auf der faulen Vernunft, d. h. dem Bedürfniß im Regressus irgend ein Mal stille zu stehen, fußet, die Antithesis hingegen alle objektiven Gründe wirklich für sich hat.

Diese demnach jetzt vorzunehmende indirekte, auf dem Felde des Erkenntnißvermögens und der ihm vorliegenden Außenwelt sich

haltende Untersuchung wird aber zugleich viel Licht zurückwerfen auf die bisher vollzogene direkte und so zur Ergänzung derselben dienen, indem sie die natürlichen Täuschungen aufdecken wird, die aus der falschen Auslegung jener so höchst einfachen Aussage des Selbstbewußtseins entstehen, wenn dieses in Konflikt geräth mit dem Bewußtsein von andern Dingen, welches das Erkenntnißvermögen ist und in einem und demselben Subjekt mit dem Selbstbewußtsein wurzelt. Ja, erst am Schluß dieser indirekten Untersuchung wird uns über den wahren Sinn und Inhalt jenes alle unsere Handlungen begleitenden „Ich will", und über das Bewußtsein der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit, vermöge dessen sie unsere Handlungen sind, einiges Licht aufgehen, wodurch die bis hieher geführte direkte Untersuchung allererst ihre Vollendung erhalten wird.

III.

Der Wille vor dem Selbstbewußtsein anderer Dinge.

Wenn wir uns nun an das Erkenntnißvermögen mit unserm Probleme wenden, so wissen wir im Voraus, daß, da dieses Vermögen wesentlich nach außen gerichtet ist, der Wille für dasselbe nicht ein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung sein kann, wie er dies für das, dennoch in unserer Sache inkompetent befundene Selbstbewußtsein war, sondern, daß hier nur die mit einem Willen begabten Wesen betrachtet werden können, welche vor dem Erkenntnißvermögen als objektive und äußere Erscheinungen, d. i. als Gegenstände der Erfahrung, dastehen und nunmehr als solche zu untersuchen und zu beurtheilen sind theils nach allgemeinen für die Erfahrung überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, feststehenden, a priori gewissen Regeln, theils nach den Thatsachen, welche die fertige und wirklich vorhandene Erfahrung liefert. Also nicht mehr, wie vorhin, mit dem Willen selbst, wie er nur dem innern Sinne offen liegt, sondern mit den wollenden vom Willen bewegten Wesen, welche Gegenstände der äußern Sinne sind, haben wir es hier zu thun. Wenn wir nun auch dadurch in den Nachtheil versetzt sind, den eigentlichen Gegenstand unseres Forschens nur mittelbar und aus größerer Entfernung betrachten zu müssen, so wird derselbe überwogen durch den Vortheil, daß wir uns, jetzt eines viel vollkommeneren Organons bei unserer Untersuchung bedienen können, als das dunkle, dumpfe, einseitige, direkte Selbstbewußtsein, der sogenannte innere Sinn, war; nämlich des mit allen äußern Sinnen und allen Kräften zum objektiven Auffassen ausgerüsteten Verstandes.

Als die allgemeinste und grundwesentliche Form dieses Verstandes finden wir das Gesetz der Kausalität, da sogar allein durch

dessen Vermittelung die Anschauung der realen Außenwelt zu Stande kommt, bei welcher wir die in unsern Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen sogleich und ganz unmittelbar als „Wirkungen“ auffassen und (ohne Anleitung, Belehrung und Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Uebergang machen zu ihren „Ursachen“, welche nunmehr, eben durch diesen Verstandesproceß, als Objekte im Raum sich darstellen.*) Hieraus erhellt unwidersprechlich, daß das Gesetz der Kausalität uns a priori, folglich als ein, hinsichtlich der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt, nothwendiges bewußt ist, ohne daß wir des indirekten, schwierigen, ja, ungenügenden Beweises, den Kant für diese wichtige Wahrheit gegeben hat, bedürften. Das Gesetz der Kausalität steht a priori fest, als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objekte der Außenwelt ohne Ausnahme unterworfen sind. Diese Ausnahmslosigkeit verdankt es eben seiner Apriorität. Dasselbe bezieht sich wesentlich und ausschließlich auf Veränderungen, und besagt, daß, wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas, groß oder klein, viel oder wenig, sich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes sich verändert haben muß, und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder ein Anderes, und so ins Unendliche, ohne daß irgend ein Anfangspunkt dieser regressiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, wie die Materie den Raum, jemals abzusehen, oder auch nur als möglich zu denken, geschweige vorauszusetzen wäre. Denn die unermüdlich sich erneuernde Frage „was führte diese Veränderung herbei?“ gestattet dem Verstande nimmermehr einen letzten Ruhepunkt, wie sehr er auch dabei ermüden mag; weshalb eine erste Ursache gerade so undenkbar ist, wie ein Anfang der Zeit oder eine Grenze des Raumes. — Nicht minder besagt das Gesetz der Kausalität, daß wenn die frühere Veränderung, — die Ursache, — eingetreten ist, die dadurch herbeigeführte spätere, — die Wirkung, — ganz unausbleiblich eintreten muß, mithin nothwendig erfolgt. Durch diesen Charakter von Nothwendigkeit bewährt sich das Gesetz der Kausalität als eine Gestaltung des Satzes vom Grunde, welcher die allgemeinste Form unseres gesammten Erkenntnißvermögens ist und wie in der realen Welt als Ursächlichkeit, so in der Gedankenwelt als logisches Gesetz vom Erkenntnißgrunde, und selbst im leeren, aber a priori angeschauten Raume als Gesetz

*) Die gründliche Ausführung dieser Lehre findet man in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 21.

der streng nothwendigen Abhängigkeit der Lage aller Theile desselben gegenseitig von einander auftritt, — welche nothwendige Abhängigkeit speciell und ausführlich nachzuweisen, das alleinige Thema der Geometrie ist. Daher eben, wie ich schon im Anfange erörtert habe, nothwendig sein und Folge eines gegebenen Grundes sein Wechselbegriffe sind.

Alle an den objektiven, in der realen Außenwelt liegenden Gegenständen vorgehende Veränderungen sind also dem Gesetz der Kausalität unterworfen und treten daher, wann und wo sie eintreten, allemal als nothwendig und unausbleiblich ein. — Eine Ausnahme hievon kann es nicht geben, da die Regel a priori für alle Möglichkeit der Erfahrung feststeht. Hinsichtlich ihrer Anwendung aber auf einen gegebenen Fall, ist bloß zu fragen, ob es sich um eine Veränderung eines in der äußern Erfahrung gegebenen realen Objekts handelt; sobald dies ist, unterliegen seine Veränderungen der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, d. h. müssen durch eine Ursache, eben darum aber nothwendig herbeigeführt sein.

Gehen wir nun mit unserer allgemeinen, a priori gewissen und daher für alle mögliche Erfahrung ohne Ausnahme gültigen Regel an diese Erfahrung selbst näher heran und betrachten die in derselben gegebenen realen Objekte, auf deren etwa eintretende Veränderungen unsere Regel sich bezieht, so bemerken wir bald an diesen Objekten einige tief eingreifende Hauptunterschiede, nach denen sie auch längst klassifizirt sind, nämlich sie sind theils unorganische, d. h. leblose, theils organische, d. h. lebendige, und diese wieder theils Pflanzen, theils Thiere. Diese letzteren wieder finden wir, wenn auch im Wesentlichen einander ähnlich und ihrem Begriff entsprechend, doch in einer überaus mannigfaltigen und fein nüancirten Stufenfolge der Vollkommenheit, von den der Pflanze noch nahe verwandten, schwer von ihr zu unterscheidenden an, bis hinauf zu den vollendetesten, dem Begriff des Thieres am vollkommensten entsprechenden; auf dem Gipfel dieser Stufenfolge sehen wir den Menschen, — uns selbst.

Betrachten wir nun, ohne uns durch jene Mannigfaltigkeit irre machen zu lassen, alle diese Wesen sämmtlich nur als objektive, reale Gegenstände der Erfahrung, und schreiten demgemäß zur Anwendung unseres, für die Möglichkeit aller Erfahrung, a priori feststehenden Gesetzes der Kausalität auf die mit solchen Wesen etwa vorgehenden Veränderungen, so werden wir finden, daß zwar die Erfahrung überall dem a priori gewissen Gesetze gemäß ausfällt, jedoch der in Erinnerung gebrachten großen Verschiedenheit im Wesen aller jener

Erfahrungsobjekte, auch eine ihr angemessene Modifikation in der Art, wie die Kausalität ihr Recht an ihnen geltend macht, entspricht. Näher: es zeigt sich, dem dreifachen Unterschiede von unorganischen Körpern, Pflanzen und Thieren entsprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Kausalität ebenfalls in drei Formen, nämlich als Ursache im engsten Sinne des Worts, oder als Reiz, oder als Motivation, — ohne daß durch diese Modifikation ihre Gültigkeit a priori und folglich die durch sie gesetzte Nothwendigkeit des Erfolgs im Mindesten beeinträchtigt würde.

Die Ursache im engsten Sinne des Worts ist die, vermöge welcher alle mechanischen, physikalischen und chemischen Veränderungen der Erfahrungsgegenstände eintreten. Sie charakterisirt sich überall durch zwei Merkmale; erstlich dadurch, daß bei ihr das dritte Newtonische Grundgesetz „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich" seine Anwendung findet; d. h., der vorhergehende Zustand, welcher Ursache heißt, erfährt eine gleiche Veränderung, wie der nachfolgende, welcher Wirkung heißt. — Zweitens dadurch, daß, dem zweiten Newtonischen Gesetze gemäß, allemal der Grad der Wirkung dem Grade der Ursache genau angemessen ist, folglich eine Verstärkung dieser auch eine gleiche Verstärkung jener herbeiführt, so daß, wenn nur ein Mal die Wirkungsart bekannt ist, sofort aus dem Grade der Intensität der Ursache auch der Grad der Wirkung, und vice versa, sich wissen, messen und berechnen läßt. Bei empirischer Anwendung dieses zweiten Merkmals darf man jedoch nicht die eigentliche Wirkung verwechseln mit ihrer augenfälligen Erscheinung. Z. B. man darf nicht erwarten, daß, bei der Zusammendrückung eines Körpers, sein Umfang immerfort abnehme in dem Verhältniß wie die zusammendrückende Kraft zunimmt. Denn der Raum, in den man den Körper zwängt, nimmt immer ab, folglich der Widerstand zu; und wenn nun gleich auch hier die eigentliche Wirkung, welche die Verdichtung ist, wirklich nach Maaßgabe der Ursache wächst, wie das Mariottesche Gesetz besagt, so ist dies noch nicht von jener ihrer augenfälligen Erscheinung zu verstehen. Ferner wird dem Wasser zugeleitete Wärme bis zu einem gewissen Grad Erhitzung bewirken, über diesen Grad hinaus aber nur schnelle Verflüchtigung; bei dieser tritt aber wieder dasselbe Verhältniß ein zwischen dem Grade der Ursache und dem der Wirkung; und so ist es in vielen Fällen. Solche Ursachen im engsten Sinn sind es nun, welche die Veränderungen aller leblosen, d. i. unorganischen Körper bewirken. Die Erkenntniß und Voraussetzung von Ursachen dieser Art leitet die Betrachtung aller der Veränderungen, welche der Gegenstand der

Mechanik, Hydrodynamik, Physik und Chemie sind. Das ausschließliche Bestimmtwerden durch Ursachen dieser Art allein ist daher das eigentliche und wesentliche Merkmal eines unorganischen oder leblosen Körpers.

Die zweite Art der Ursachen ist der Reiz, d. h. diejenige Ursache, welche erstlich selbst keine mit ihrer Einwirkung im Verhältniß stehende Gegenwirkung erleidet, und zweitens zwischen deren Intensität und der Intensität der Wirkung durchaus keine Gleichmäßigkeit Statt findet. Folglich kann hier nicht der Grad der Wirkung gemessen und vorher bestimmt werden nach dem Grade der Ursache, vielmehr kann eine eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große der Wirkung verursachen, oder auch umgekehrt die vorige Wirkung ganz aufheben, ja, eine entgegengesetzte herbeiführen, z. B. Pflanzen können bekanntlich durch Wärme oder auch der Erde beigemischten Kalk, zu einem außerordentlich schnellen Wachsthum getrieben werden, indem jene Ursachen als Reize ihrer Lebenskraft wirken; wird jedoch hiebei der angemessene Grad des Reizes um ein Weniges überschritten, so wird der Erfolg, statt des erhöhten und beschleunigten Lebens, der Tod der Pflanze sein. So auch können wir durch Wein, oder Opium, unsere Geisteskräfte anspannen und beträchtlich erhöhen; wird aber das rechte Maaß des Reizes überschritten, so wird der Erfolg gerade der entgegengesetzte sein. — Diese Art der Ursachen, also Reize, sind es, welche alle Veränderungen der Organismen als solcher bestimmen. Alle Veränderungen und Entwickelungen der Pflanzen, und alle bloß organische und vegetative Veränderungen oder Funktionen thierischer Leiber gehen auf Reize vor sich. In dieser Art wirkt auf sie das Licht, die Wärme, die Luft, die Nahrung, jedes Pharmakon, jede Berührung, die Befruchtung u. s. w. — Während dabei das Leben der Thiere noch eine ganz andere Sphäre hat, von der ich gleich reden werde, so geht hingegen das ganze Leben der Pflanzen ausschließlich nach Reizen vor sich. Alle ihre Assimilation, Wachsthum, Hinstreben mit der Krone nach dem Lichte, mit den Wurzeln nach besserm Boden, ihre Befruchtung, Keimung u. s. w. ist Veränderung auf Reize. Bei einzelnen, wenigen Gattungen kommt hiezu noch eine eigenthümliche schnelle Bewegung, die ebenfalls nur auf Reize erfolgt, wegen welcher sie jedoch sensitive Pflanzen genannt werden. Bekanntlich sind dies hauptsächlich Mimosa pudica, Hedysarum gyrans und Dionaea muscipula. Das Bestimmtwerden ausschließlich und ohne Ausnahme durch Reize ist der Charakter der Pflanze. Mithin ist Pflanze jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene Bewegungen und Veränderungen alle Mal und ausschließlich auf Reize erfolgen.

Die dritte Art der bewegenden Ursachen ist die, welche den Charakter der Thiere bezeichnet; es ist die Motivation, d. h. die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität. Sie tritt in der Stufenfolge der Naturwesen auf dem Punkt ein, wo das komplicirtere und daher mannigfaltige Bedürfnisse habende Wesen, diese nicht mehr bloß auf Anlaß des Reizes befriedigen konnte, welcher abgewartet werden muß, sondern es im Stande sein mußte, die Mittel der Befriedigung zu wählen, zu ergreifen, ja, aufzusuchen. Deshalb tritt bei Wesen dieser Art an die Stelle der bloßen Empfänglichkeit für Reize und der Bewegung auf solche, die Empfänglichkeit für Motive, d. h. ein Vorstellungsvermögen, ein Intellekt, in unzähligen Abstufungen der Vollkommenheit, materiell sich darstellend als Nervensystem und Gehirn, und eben damit das Bewußtsein. Daß dem thierischen Leben ein Pflanzenleben zur Basis dient, welches als solches eben nur auf Reize vor sich geht, ist bekannt. Aber alle die Bewegungen, welche das Thier als Thier vollzieht, und welche eben deshalb von dem abhängen, was die Physiologie animalische Funktionen nennt, geschehen in Folge eines erkannten Objekts, also auf Motive. Demnach ist ein Thier jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene, äußere Bewegungen und Veränderungen alle Mal auf Motive, d. h. auf gewisse, seinem hiebei schon vorausgesetzten Bewußtsein gegenwärtige Vorstellungen erfolgen. So unendliche Abstufungen in der Reihe der Thiere die Fähigkeit zu Vorstellungen, und eben damit das Bewußtsein, auch haben mag, so ist doch in jedem so viel davon vorhanden, daß das Motiv sich ihm darstellt und seine Bewegung veranlaßt; wobei dem nunmehr vorhandenen Selbstbewußtsein die innere bewegende Kraft, deren einzelne Aeußerung durch das Motiv hervorgerufen wird, als dasjenige sich kund giebt, was wir mit dem Worte Wille bezeichnen.

Ob nun aber ein gegebener Körper sich auf Reize, oder auf Motive bewege, kann, auch für die Beobachtung von außen, welche hier unser Standpunkt ist, nie zweifelhaft bleiben; so augenscheinlich verschieden ist die Wirkungsart eines Reizes von der eines Motivs. Denn der Reiz wirkt stets durch unmittelbare Berührung, oder sogar Intussusception, und wo auch diese nicht sichtbar ist, wie wo der Reiz die Luft, das Licht, die Wärme ist, so verräth sie sich doch dadurch, daß die Wirkung ein unverkennbares Verhältniß zur Dauer und Intensität des Reizes hat, wenn gleich dieses Verhältniß nicht bei allen Graden des Reizes dasselbe bleibt. Wo hingegen ein Motiv die Bewegung verursacht, fallen alle solche Unterschiede ganz weg.

Denn hier ist das eigentliche und nächste Medium der Einwirkung nicht die Atmosphäre, sondern ganz allein die Erkenntniß. Das als Motiv wirkende Objekt braucht durchaus nichts weiter, als wahrgenommen, erkannt zu sein, wobei es ganz einerlei ist, wie lange, ob nahe, oder ferne, und wie deutlich es in die Apperception gekommen. Alle diese Unterschiede verändern hier den Grad der Wirkung ganz und gar nicht; sobald es nur wahrgenommen worden, wirkt es auf ganz gleiche Weise, vorausgesetzt, daß es überhaupt ein Bestimmungsgrund des hier zu erregenden Willens sei. Denn auch die physikalischen und chemischen Ursachen, desgleichen die Reize, wirken ebenfalls nur, sofern der zu affizirende Körper für sie empfänglich ist. Ich sagte eben „des hier zu erregenden Willens"; denn, wie schon erwähnt, als das, was das Wort Wille bezeichnet, giebt sich hier dem Wesen selbst, innerlich und unmittelbar, Dasjenige kund, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt, die geheime Springfeder der durch dasselbe hervorgerufenen Bewegung. Bei ausschließlich auf Reize sich bewegenden Körpern (Pflanzen) nennen wir jene beharrende, innere Bedingung Lebenskraft, — bei den bloß auf Ursachen im engsten Sinne sich bewegenden Körpern nennen wir sie Naturkraft, oder Qualität; immer wird sie von den Erklärungen als das Unerklärliche vorausgesetzt, weil hier im Innern der Wesen kein Selbstbewußtsein ist, dem sie unmittelbar zugänglich wäre. Ob nun aber diese in solchen erkenntnißlosen, sogar leblosen Wesen liegende innere Bedingung ihrer Reaktion auf äußere Ursachen, wenn man, von der Erscheinung überhaupt abgehend, nach demjenigen forschen wollte, was Kant das Ding an sich nennt, etwa ihrem Wesen nach identisch wäre mit dem, was wir in uns den Willen nennen, wie ein Philosoph neuerer Zeit uns wirklich andemonstriren will — dies lasse ich dahingestellt, ohne jedoch dem gerade widersprechen zu wollen.*)

Hingegen darf ich nicht den Unterschied unerörtert lassen, welchen, bei der Motivation, das Auszeichnende des menschlichen Bewußtseins vor jedem thierischen herbeiführt. Dieses, welches eigentlich das Wort Vernunft bezeichnet, besteht darin, daß der Mensch nicht, wie das Thier, bloß der anschauenden Auffassung der Außenwelt fähig ist, sondern aus dieser Allgemein-Begriffe (notiones universales) zu abstrahiren vermag, welche er, um sie in seinem sinnlichen Bewußtsein fixiren und festhalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun da-

*) Es versteht sich, daß ich hier mich selbst meine und nur des erforderten Inkognitos wegen nicht in der ersten Person reden durfte.

mit zahllose Kombinationen vornimmt, die zwar immer, wie auch die Begriffe, aus denen sie bestehen, auf die anschaulich erkannte Welt sich beziehen, jedoch eigentlich Das ausmachen, was man denken nennt und wodurch die großen Vorzüge des Menschengeschlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Absicht, Vorsatz, planmäßiges, gemeinsames Handeln Vieler, Staat, Wissenschaften, Künste u. s. f. Alles dieses beruht auf der einzigen Fähigkeit, nichtanschauliche, abstrakte, allgemeine Vorstellungen zu haben, die man Begriffe (d. i. Inbegriffe der Dinge) nennt, weil jeder derselben vieles Einzelne unter sich begreift. Dieser Fähigkeit entbehren die Thiere, selbst die allerklügsten; sie haben daher keine andere als anschauliche Vorstellungen, und erkennen demnach nur das gerade Gegenwärtige, leben allein in der Gegenwart. Die Motive, durch die ihr Wille bewegt wird, müssen daher alle Mal anschaulich und gegenwärtig sein. Hievon aber ist die Folge, daß ihnen äußerst wenig Wahl gestattet ist, nämlich bloß zwischen dem ihrem beschränkten Gesichtskreise und Auffassungsvermögen anschaulich Vorliegenden und also in Zeit und Raum Gegenwärtigen, wovon nun das als Motiv stärkere ihren Willen sofort bestimmt, wodurch die Kausalität des Motivs hier sehr augenfällig wird. Eine scheinbare Ausnahme macht die Dressur, welche die durch das Medium der Gewohnheit wirkende Furcht ist, eine gewissermaaßen wirkliche der Instinkt, sofern vermöge desselben, das Thier im Ganzen seiner Handlungsweise nicht eigentlich durch Motive, sondern durch innern Zug und Trieb in Bewegung gesetzt wird, welcher jedoch seine nähere Bestimmung, im Detail der einzelnen Handlungen und für jeden Augenblick, doch wieder durch Motive erhält, also in die Regel zurückkehrt. Die nähere Erörterung des Instinkts würde mich hier zu weit von meinem Thema abführen; ihr ist das 27. Kapitel des zweiten Bandes meines Hauptwerkes gewidmet. — Der Mensch hingegen hat, vermöge seiner Fähigkeit nichtanschaulicher Vorstellungen, vermittelst deren er denkt und reflektirt, einen unendlich weiteren Gesichtskreis, welcher das Abwesende, das Vergangene, das Zukünftige begreift; dadurch hat er eine sehr viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die enge Gegenwart beschränkte Thier. Nicht das seiner sinnlichen Anschauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegenwärtige, ist es, in der Regel, was sein Thun bestimmt; vielmehr sind es bloße Gedanken, die er in seinem Kopfe überall mit sich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen. Wenn sie aber dies zu thun ver-

fehlen, nennt man sein Handeln unvernünftig; dasselbe wird hingegen als vernünftig gelobt, wenn es ausschließlich nach wohlüberlegten Gedanken und daher völlig unabhängig vom Eindruck der anschaulichen Gegenwart vollzogen wird. Eben dieses, daß der Mensch durch eine eigene Klasse von Vorstellungen (abstrakte Begriffe, Gedanken), welche das Thier nicht hat, actuirt wird, ist selbst äußerlich sichtbar, indem es allem seinen Thun, sogar dem unbedeutendesten, ja, allen seinen Bewegungen und Schritten, den Charakter des Vorsätzlichen und Absichtlichen aufdrückt, wodurch sein Treiben von dem der Thiere so augenfällig verschieden ist, daß man geradezu sieht, wie gleichsam feine, unsichtbare Fäden (die aus bloßen Gedanken bestehenden Motive) seine Bewegungen lenken, während die der Thiere von den groben, sichtbaren Stricken des anschaulich Gegenwärtigen gezogen werden. Weiter aber geht der Unterschied nicht. Motiv wird der Gedanke, wie die Anschauung Motiv wird, sobald sie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber sind Ursachen, und alle Kausalität führt Nothwendigkeit mit sich. Der Mensch kann nun, mittelst seines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf seinen Willen er spürt, in beliebiger Ordnung, abwechselnd und wiederholt sich vergegenwärtigen, um sie seinem Willen vorzuhalten, welches überlegen heißt; er ist deliberationsfähig und hat, vermöge dieser Fähigkeit, eine weit größere Wahl, als dem Thiere möglich ist. Hiedurch ist er allerdings relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchem das Thier schlechthin unterworfen ist; er hingegen bestimmt sich unabhängig von den gegenwärtigen Objekten, nach Gedanken, welche seine Motive sind. Diese relative Freiheit ist es wohl auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Mensch offenbar vor dem Thiere voraus habe, verstehen. Dieselbe ist jedoch eine bloß relative, nämlich in Beziehung auf das anschaulich Gegenwärtige, und eine bloß komparative, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Durch sie ist ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive im Mindesten nicht aufgehoben, oder auch nur verringert. Das abstrakte, in einem bloßen Gedanken bestehende Motiv ist eine äußere, den Willen bestimmende Ursache, so gut wie das anschauliche, in einem realen, gegenwärtigen Objekt bestehende; folglich ist es eine Ursache wie jede andere, ist sogar auch, wie die andern, stets ein Reales, Materielles, sofern es allemal zuletzt doch auf einem irgend wann und irgend wo erhaltenen

Eindruck von außen beruht. Es hat bloß die Länge des Leitungsdrahtes voraus; wodurch ich bezeichnen will, daß es nicht, wie die bloß anschaulichen Motive, an eine gewisse Nähe im Raum und in der Zeit gebunden ist, sondern durch die größte Entfernung, durch die längste Zeit und durch eine Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken kann, welches eine Folge der Beschaffenheit und eminenten Empfänglichkeit des Organs ist, das zunächst seine Einwirkung erfährt und aufnimmt, nämlich des menschlichen Gehirns, oder der Vernunft. Dies hebt jedoch seine Ursächlichkeit und die mit ihr gesetzte Nothwendigkeit im Mindesten nicht auf. Daher kann nur eine sehr oberflächliche Ansicht jene relative und komparative Freiheit für eine absolute, ein liberum arbitrium indifferentiae, halten. Die durch sie entstehende Deliberationsfähigkeit giebt in der That nichts Anderes, als den sehr oft peinlichen Konflikt der Motive, dem die Unentschlossenheit vorsitzt, und dessen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtsein des Menschen ist. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegen einander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in dieselbe Lage geräth, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt, welcher Ausgang Entschluß heißt und als Resultat des Kampfes mit völliger Nothwendigkeit eintritt.

Ueberblicken wir jetzt nochmals die ganze Reihe der Formen der Kausalität, in der sich Ursachen im engsten Sinne des Wortes, sodann Reize und endlich Motive, welche wieder in anschauliche und abstrakte zerfallen, deutlich von einander sondern, so werden wir bemerken, daß, indem wir die Reihe der Wesen in dieser Hinsicht von unten nach oben durchgehen, die Ursache und ihre Wirkung mehr und mehr aus einander treten, sich deutlicher sondern und heterogener werden, wobei die Ursache immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Ursache und immer mehr in der Wirkung zu liegen scheint, durch welches Alles zusammengenommen der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verständlichkeit verliert. Nämlich alles eben Angeführte ist am wenigsten der Fall bei der mechanischen Kausalität, welche deshalb die faßlichste von allen ist; hieraus entsprang im vorigen Jahrhundert das falsche, in Frankreich sich noch erhaltende, neuerlich aber auch in Deutschland aufgekommene Bestreben, jede andere auf diese zurückzuführen und alle physikalischen und chemischen Vor-

gänge aus mechanischen Ursachen zu erklären, aus jenen aber wieder den Lebensproceß. Der stoßende Körper bewegt den ruhenden, und so viel Bewegung er mittheilt, so viel verliert er; hier sehen wir gleichsam die Ursache in die Wirkung hinüberwandern, beide sind ganz homogen, genau kommensurabel und dabei palpabel. Und so ist es eigentlich bei allen rein mechanischen Wirkungen. Aber man wird finden, daß dies Alles weniger und weniger der Fall ist, hingegen das oben Gesagte eintritt, je höher wir hinaufsteigen, wenn wir auf jeder Stufe das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung betrachten, z. B. zwischen der Wärme als Ursache und ihren verschiedenen Wirkungen, wie Ausdehnung, Glühen, Schmelzen, Verflüchtigung, Verbrennung, Thermo-Elektricität u. s. w., oder zwischen Verdunstung als Ursache und Erkältung, oder Krystallisation, als Wirkungen, oder zwischen Reibung des Glases als Ursache und freier Elektricität, mit ihren seltsamen Phänomenen, als Wirkung, oder zwischen langsamer Oxydation der Platten als Ursache und Galvanismus, mit allen seinen elektrischen, chemischen, magnetischen Phänomenen als Wirkung. Also Ursache und Wirkung *sondern* sich mehr und mehr, werden *heterogener*, ihr Zusammenhang *unverständlicher*, die Wirkung scheint mehr zu enthalten, als die Ursache ihr liefern konnte, da diese sich immer weniger materiell und palpabel zeigt. Dies Alles tritt noch deutlicher ein, wenn wir zu den *organischen* Körpern übergehen, wo nun bloße *Reize*, theils äußere, wie die des Lichts, der Wärme, der Luft, des Erdbodens, der Nahrung, theils innere, der Säfte und Theile auf einander, die Ursachen sind, und als ihre Wirkung das Leben, in seiner unendlichen Komplikation und in zahllosen Verschiedenheiten der Art, in den mannigfaltigen Gestalten der Pflanzen- und Thier-Welt sich darstellt.*)

Hat nun aber bei dieser mehr und mehr eintretenden Heterogeneität, Inkommensurabilität und Unverständlichkeit des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung etwa auch die durch dasselbe gesetzte *Nothwendigkeit* abgenommen? Keineswegs, nicht im Mindesten. So nothwendig, wie die rollende Kugel die ruhende in Bewegung setzt, muß auch die Leidener Flasche, bei Berührung mit der andern Hand, sich entladen, — muß auch Arsenik jedes Lebende tödten, — muß auch das Samenkorn, welches, trocken aufbewahrt, Jahrtausende

---

*) Die ausführlichere Darlegung dieses Auseinandertretens der Ursache und Wirkung findet man im „Willen der Natur", Rubrik „Astronomie", S. 80 fg. der zweiten (S. 87 fg. der dritten) Auflage.

hindurch keine Veränderung zeigte, sobald es in den gehörigen Boden gebracht, dem Einflusse der Luft, des Lichtes, der Wärme, der Feuchtigkeit ausgesetzt ist, keimen, wachsen und sich zur Pflanze entwickeln. Die Ursache ist complicirter, die Wirkung heterogener, aber die Nothwendigkeit, mit der sie eintritt, nicht um ein Haarbreit geringer.

Bei dem Leben der Pflanze und dem vegetativen Leben des Thieres ist der Reiz von der durch ihn hervorgerufenen organischen Funktion zwar in jeder Hinsicht höchst verschieden, und beide sind deutlich gesondert; jedoch sind sie noch nicht eigentlich getrennt, sondern zwischen ihnen muß ein Kontakt, sei er auch noch so fein und unsichtbar, vorhanden sein. Die gänzliche Trennung tritt erst ein beim animalen Leben, dessen Aktionen durch Motive hervorgerufen werden, wodurch nun die Ursache, welche bisher mit der Wirkung noch immer materiell zusammen hing, ganz von ihr losgerissen dasteht, ganz anderer Natur, ein zunächst Immaterielles, eine bloße Vorstellung ist. Im Motiv also, welches die Bewegung des Thieres hervorruft, hat jene Heterogeneität zwischen Ursache und Wirkung, die Sonderung beider von einander, die Inkommensurabilität derselben, die Immaterialität der Ursache und daher ihr scheinbares Zuwenigenthalten gegen die Wirkung, den höchsten Grad erreicht, und die Unbegreiflichkeit des Verhältnisses zwischen beiden würde sich zu einer absoluten steigern, wenn wir, wie die übrigen Kausalverhältnisse, auch dieses bloß von Außen kennten; so aber ergänzt hier eine Erkenntniß ganz anderer Art, eine innere, die äußere, und der Vorgang, welcher als Wirkung nach eingetretener Ursache hier Statt hat, ist uns intim bekannt; wir bezeichnen ihn durch einen terminus ad hoc: Willen. Daß jedoch auch hier nicht, so wenig wie oben beim Reiz, das Kausalverhältniß an Nothwendigkeit eingebüßt habe, sprechen wir aus, sobald wir es als Kausalverhältniß erkennen und durch diese unserm Verstande wesentliche Form denken. Zudem finden wir die Motivation den zwei andern oben erörterten Gestaltungen des Kausalverhältnisses völlig analog und nur als die höchste Stufe, zu der diese sich in ganz allmählichem Uebergange erheben. Auf den niedrigsten Stufen des thierischen Lebens ist das Motiv noch dem Reize nahe verwandt; Zoophyten, Radiarien überhaupt, Akephalen unter den Mollusken, haben nur eine schwache Dämmerung von Bewußtsein, gerade so viel, als nöthig ist, ihre Nahrung oder Beute wahrzunehmen und sie an sich zu reißen, wenn sie sich darbietet, und allenfalls ihren Ort gegen einen günstigeren zu vertauschen; daher liegt, auf diesen niedrigen Stufen, die Wirkung des Motivs uns noch ganz so deutlich, unmittel-

bar, entschieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Insekten werden vom Scheine des Lichtes bis in die Flamme gezogen; Fliegen setzen sich der Eidechse, die eben, vor ihren Augen, ihres Gleichen verschlang, zutraulich auf den Kopf. Wer wird hier von Freiheit träumen? Bei den oberen, intelligenteren Thieren wird die Wirkung der Motive immer mittelbarer; nämlich das Motiv trennt sich deutlicher von der Handlung, die es hervorruft, so daß man sogar diese Verschiedenheit der Entfernung zwischen Motiv und Handlung zum Maaßstabe der Intelligenz der Thiere gebrauchen könnte. Beim Menschen wird sie unermeßlich. Hingegen auch bei den klügsten Thieren muß die Vorstellung, die zum Motiv ihres Thuns wird, noch immer eine anschauliche sein; selbst wo schon eine Wahl möglich wird, kann sie nur zwischen dem anschaulich Gegenwärtigen Statt haben. Der Hund steht zaudernd zwischen dem Ruf seines Herrn und dem Anblick einer Hündin; das stärkere Motiv wird seine Bewegung bestimmen, dann aber erfolgt sie so nothwendig, wie eine mechanische Wirkung. Sehen wir doch auch bei dieser einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper eine Zeit lang abwechselnd nach der einen und der andern Seite wanken, bis sich entscheidet, auf welcher sein Schwerpunkt liegt, und er nach dieser hinstürzt. So lange nun die Motivation auf anschauliche Vorstellungen beschränkt ist, wird ihre Verwandtschaft mit dem Reiz und der Ursache überhaupt, noch dadurch augenfällig, daß das Motiv, als wirkende Ursache, ein Reales, ein Gegenwärtiges sein, ja durch Licht, Schall, Geruch, wenn auch sehr mittelbar, doch noch physisch auf die Sinne wirken muß. Zudem liegt hier dem Beobachter die Ursache so offen vor, wie die Wirkung; er sieht das Motiv eintreten und das Thun des Thieres unausbleiblich erfolgen, so lange kein anderes eben so augenfälliges Motiv, oder Dressur entgegenwirkt. Den Zusammenhang zwischen beiden zu bezweifeln ist unmöglich. Daher wird es auch Niemandem einfallen, den Thieren ein liberum arbitrium indifferentiae, d. h. ein durch keine Ursache bestimmtes Thun beizulegen.

Wo nun aber das Bewußtsein ein vernünftiges, also ein der nichtanschauenden Erkenntniß, d. h. der Begriffe und Gedanken fähiges ist, da werden die Motive von der Gegenwart und realen Umgebung ganz unabhängig und bleiben dadurch dem Zuschauer verborgen. Denn sie sind jetzt bloße Gedanken, die der Mensch in seinem Kopfe herumträgt, deren Entstehung jedoch außerhalb desselben, oft gar weit entfernt liegt, nämlich bald in der eigenen Erfahrung vergangener Jahre, bald in fremder Ueberlieferung durch Worte und Schrift, selbst aus

den fernsten Zeiten, jedoch so, daß ihr Ursprung immer real und objektiv ist, wiewohl, durch die oft schwierige Kombination komplicirter äußerer Umstände, viele Irrthümer und mittelst der Ueberlieferung viele Täuschungen, folglich auch viele Thorheiten unter den Motiven sind. Hiezu kommt noch, daß der Mensch die Motive seines Thuns oft vor allen Andern verbirgt, bisweilen sogar vor sich selbst, nämlich da, wo er sich scheut zu erkennen, was eigentlich es ist, das ihn bewegt, Dieses oder Jenes zu thun. Inzwischen sieht man sein Thun erfolgen und sucht durch Konjekturen die Motive zu ergründen, welche man dabei so fest und zuversichtlich voraussetzt, wie die Ursache jeder Bewegung lebloser Körper, die man hätte erfolgen sehen, in der Ueberzeugung, daß das Eine wie das Andere ohne Ursache unmöglich ist. Dem entsprechend bringt man auch umgekehrt, bei seinen eigenen Plänen und Unternehmungen, die Wirkung der Motive auf die Menschen mit einer Sicherheit in Anschlag, welche der, womit man die mechanischen Wirkungen mechanischer Vorrichtungen berechnet, völlig gleich kommen würde, wenn man die individuellen Charaktere der hier zu behandelnden Menschen so genau kennte, wie dort die Länge und Dicke der Balken, die Durchmesser der Räder, das Gewicht der Lasten u. s. w. Diese Voraussetzung befolgt Jeder, so lange er nach Außen blickt, es mit andern zu thun hat und praktische Zwecke verfolgt; denn zu diesen ist der menschliche Verstand bestimmt. Aber versucht er, die Sache theoretisch und philosophisch zu beurtheilen, wozu die menschliche Intelligenz eigentlich nicht bestimmt ist, und macht nun sich selbst zum Gegenstande der Beurtheilung, so läßt er sich durch die eben geschilderte immaterielle Beschaffenheit abstrakter, aus bloßen Gedanken bestehender Motive, weil sie an keine Gegenwart und Umgebung gebunden sind und ihre Hindernisse selbst wieder nur in bloßen Gedanken, als Gegenmotiven, finden, so weit irre leiten, daß er ihr Dasein, oder doch die Nothwendigkeit ihres Wirkens bezweifelt und meint, was gethan wird, könne ebenso gut auch unterbleiben, der Wille entscheide sich von selbst, ohne Ursache, und jeder seiner Akte wäre ein erster Anfang einer unabsehbaren Reihe dadurch herbeigeführter Veränderungen. Diesen Irrthum unterstützt nun ganz besonders die falsche Auslegung jener im ersten Abschnitt hinlänglich geprüften Aussage des Selbstbewußtseins „ich kann thun was ich will,“ zumal wenn diese, wie zu jeder Zeit, auch bei Einwirkung mehrerer, vor der Hand bloß sollicitirender und einander ausschließender Motive anklingt. Dieses zusammengenommen also ist die Quelle der natürlichen Täuschung, aus welcher der Irrthum erwächst, in unserm Selbstbewußtsein

liege die Gewißheit einer Freiheit unsers Willens, in dem Sinne, daß er, allen Gesetzen des reinen Verstandes und der Natur zuwider, ein ohne zureichende Gründe sich Entscheidendes sei, dessen Entschlüsse, unter gegebenen Umständen, bei einem und demselben Menschen, so oder auch entgegengesetzt ausfallen könnten.

Um die Entstehung dieses für unser Thema so wichtigen Irrthums speciell und aufs deutlichste zu erläutern und dadurch die im vorigen Abschnitt angestellte Untersuchung des Selbstbewußtseins zu ergänzen, wollen wir uns einen Menschen denken, der, etwa auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendigt. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen, oder ich kann in den Klub gehen, ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehen zu sehen, ich kann auch ins Theater gehen, ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen, ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu, thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau." Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: „Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinabstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei 80° Wärme), thue jedoch von dem Allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche." Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wenn die bestimmenden Ursachen zum Einen oder zum Andern eintreten, ebenso kann jener Mensch was er zu können wähnt, nicht anders, als unter derselben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich; dann aber muß er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist. Sein Irrthum und überhaupt die Täuschung, welche aus dem falsch ausgelegten Selbstbewußtsein hier entsteht, daß er jenes Alles jetzt gleich könne, beruht, genau betrachtet, darauf, daß seiner Phantasie nur *ein* Bild zur Zeit gegenwärtig sein kann und für den Augenblick Alles Andere ausschließt. Stellt er nun das Motiv zu einer jener als möglich proponirten Handlungen sich vor, so fühlt er sogleich dessen Wirkung auf seinen Willen, der dadurch sollicitirt wird; dies heißt, in der Kunstsprache, eine Velleitas. Nun meint er aber, er könne diese auch zu einer Voluntas erheben, d. h. die proponirte Handlung ausführen; allein dies ist Täuschung. Denn alsbald würde die Besonnenheit ein-

treten und die nach andern Seiten ziehenden, oder die entgegenstehenden Motive ihm in Erinnerung bringen; worauf er sehen würde, daß es nicht zur That kommt. Bei einem solchen successiven Vorstellen verschiedener einander ausschließender Motive, unter steter Begleitung des innern „ich kann thun was ich will," dreht sich gleichsam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeschmierter Angel und bei unstätem Winde, sofort nach jedem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, successiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt der Mensch, er könne es wollen und also die Fahne auf diesem Punkte fixiren, welches bloße Täuschung ist. Denn sein „ich kann dies wollen" ist in Wahrheit hypothetisch und führt den Beisatz mit sich „wenn ich nicht lieber jenes Andere wollte;" der hebt aber jenes Wollenkönnen auf. — Kehren wir zu jenem aufgestellten, um 6 Uhr deliberirenden Menschen zurück und denken uns, er bemerke jetzt, daß ich hinter ihm stehe, über ihn philosophire und seine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abstreite, so könnte es leicht geschehen, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte; dann wäre aber gerade mein Leugnen und dessen Wirkung auf seinen Widerspruchsgeist das ihn dazu nöthigende Motiv gewesen. Jedoch würde dasselbe ihn nur zu einer oder der andern von den leichteren unter den oben angeführten Handlungen bewegen können, z. B. ins Theater zu gehen, aber keineswegs zur zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen; dazu wäre dies Motiv viel zu schwach. — Ebenso irrig meint Mancher, indem er ein geladenes Pistol in der Hand hält, er könne sich damit erschießen. Dazu ist das Wenigste jenes mechanische Ausführungsmittel, die Hauptsache aber ein überaus starkes und daher seltenes Motiv, welches die ungeheuere Kraft hat, die nöthig ist, um die Lust zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem Tode, zu überwiegen; erst nachdem ein solches eingetreten, kann er sich wirklich erschießen, und muß es; es sei denn, daß ein noch stärkeres Gegenmotiv, wenn überhaupt ein solches möglich ist, die That verhindere.

Ich kann thun was ich will; ich kann, wenn ich will, Alles was ich habe den Armen geben und dadurch selbst einer werden, — wenn ich will! — Aber ich vermag nicht, es zu wollen, weil die entgegenstehenden Motive viel zu viel Gewalt über mich haben, als daß ich es thun könnte. Hingegen wenn ich einen andern Charakter hätte, und zwar in dem Maaße, daß ich ein Heiliger wäre, dann würde ich es wollen können, dann aber würde ich auch nicht umhin können, es zu wollen, würde es also thun müssen. — Dies Alles besteht

vollkommen wohl mit dem „ich kann thun was ich will“ des Selbstbewußtseins, worin noch heut zu Tage einige Philosophaster die Freiheit des Willens zu sehen vermeinen, und sie demnach als eine gegebene Thatsache des Bewußtseins geltend machen. Unter diesen zeichnet sich aus Herr Cousin und verdient deshalb hier eine mention honorable, da er in seinem Cours d'histoire de la philosophie, professé en 1810, 20, et publié par Vacherot, 1841, lehrt, daß die Freiheit des Willens die zuverlässigste Thatsache des Bewußtseins sei (Vol. 1, p. 19, 20) und Kant tadelt, daß er dieselbe bloß aus dem Moralgesetz bewiesen und als ein Postulat aufgestellt habe, da sie doch eine Thatsache sei: „pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater?“ (p. 50) „la liberté est un fait, et non une croyance“. (ibid.) — Inzwischen fehlt es auch in Deutschland nicht an Ignoranten, die Alles, was seit zwei Jahrhunderten große Denker darüber gesagt haben, in den Wind schlagen und auf die im vorigen Abschnitt analysirte, von ihnen, wie vom großen Haufen, falsch aufgefaßte Thatsache des Selbstbewußtseins pochend, die Freiheit des Willens als thatsächlich gegeben präkonisiren. Doch thue ich ihnen vielleicht Unrecht, indem es sein kann, daß sie nicht so unwissend sind, wie sie scheinen, sondern bloß hungrig, und daher, für ein sehr trockenes Stück Brod, Alles lehren, was einem hohen Ministerium wohlgefällig sein könnte.

Es ist durchaus weder Metapher noch Hyperbel, sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, daß, so wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung gerathen kann, ehe sie einen Stoß erhält, ebenso wenig ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen kann, ehe ein Motiv ihn wegzieht oder treibt; dann aber ist sein Aufstehen so nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß. Und zu erwarten, daß Einer etwas thue, wozu ihn durchaus kein Interesse auffordert, ist wie erwarten, daß ein Stück Holz sich zu mir bewege, ohne einen Strick, der es zöge. Wer etwa dergleichen behauptend, in einer Gesellschaft hartnäckigen Widerspruch erführe, würde am kürzesten aus der Sache kommen, wenn er, durch einen Dritten, plötzlich mit lauter und ernster Stimme rufen ließe: „das Gebälk stürzt ein!“ wodurch die Widersprecher zu der Einsicht gelangen würden, daß ein Motiv ebenso mächtig ist, die Leute zum Hause hinaus zu werfen, wie die handfesteste mechanische Ursache.

Denn der Mensch ist, wie alle Gegenstände der Erfahrung, eine Erscheinung in Zeit und Raum, und da das Gesetz der Kausalität für alle diese a priori und folglich ausnahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen sein. So sagt es der reine Verstand a priori, so be-

stätigt es die durch die ganze Natur geführte Analogie, und so bezeugt es die Erfahrung jeden Augenblick, wenn man sich nicht täuschen läßt durch den Schein, der dadurch herbeigeführt wird, daß, indem die Naturwesen, sich höher und höher steigernd, komplicirter werden, und ihre Empfänglichkeit, von der bloß mechanischen, zur chemischen, elektrischen, reizbaren, sensibeln, intellektuellen und endlich rationellen sich erhebt und verfeinert, auch die Natur der einwirkenden Ursachen hiemit gleichen Schritt halten und auf jeder Stufe den Wesen, auf welche gewirkt werden soll, entsprechend ausfallen muß; daher dann auch die Ursachen immer weniger palpabel und materiell sich darstellen, so daß sie zuletzt nicht mehr dem Auge sichtbar, wohl aber dem Verstande erreichbar sind, der sie, im einzelnen Fall, mit unerschütterlicher Zuversicht voraussetzt und bei gehörigem Forschen auch entdeckt. Denn hier sind die wirkenden Ursachen gesteigert zu bloßen Gedanken, die mit andern Gedanken kämpfen, bis der mächtigste den Ausschlag giebt und den Menschen in Bewegung setzt, welches Alles in eben solcher Strenge des Kausalzusammenhanges vor sich geht, wie wenn rein mechanische Ursachen, in komplicirter Verbindung, einander entgegen wirken und der berechnete Erfolg unfehlbar eintritt. Den Augenschein der Ursachlosigkeit, wegen Unsichtbarkeit der Ursache, haben die im Glase nach allen Richtungen umherhüpfenden, elektrisirten Korkkügelchen ebenso sehr wie die Bewegungen des Menschen; das Urtheil aber kommt nicht dem Auge zu, sondern dem Verstande.

Unter Voraussetzung der Willensfreiheit wäre jede menschliche Handlung ein unerklärliches Wunder, — eine Wirkung ohne Ursache. Und wenn man den Versuch wagt, ein solches liberum arbitrium indifferentiae sich vorstellig zu machen, so wird man bald inne werden, daß dabei eigentlich der Verstand stille steht, er hat keine Form so etwas zu denken. Denn der Satz vom Grunde, das Princip durchgängiger Bestimmung und Abhängigkeit der Erscheinungen von einander, ist die allgemeinste Form unsers Erkenntnißvermögens, die, nach Verschiedenheit der Objekte desselben, auch selbst verschiedene Gestalten annimmt. Hier aber sollen wir etwas denken, das bestimmt, ohne bestimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das Andere, das ohne Nöthigung, folglich ohne Grund, jetzt A wirkt, während es ebenso wohl B, oder C, oder D wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, unter denselben Umständen könnte, d. h. ohne daß jetzt in A etwas läge, was ihm einen Vorzug (denn der wäre Motivation, also Kausalität) vor B, C, D ertheilte. Wir werden hier auf den gleich Anfangs aufgestellten Begriff des absolut Zufälligen zurückgeführt.

Ich wiederhole es: dabei steht ganz eigentlich der Verstand stille, wenn man nur vermag ihn daran zu bringen.

Jetzt aber wollen wir uns auch daran erinnern, was überhaupt eine Ursache ist: die vorhergehende Veränderung, welche die nachfolgende nothwendig macht. Keineswegs bringt irgend eine Ursache in der Welt ihre Wirkung ganz und gar hervor, oder macht sie aus nichts. Vielmehr ist alle Mal etwas da, worauf sie wirkt, und sie veranlaßt bloß zu dieser Zeit, an diesem Ort und an diesem bestimmten Wesen eine Veränderung, welche stets der Natur des Wesens gemäß ist, zu der also die Kraft bereits in diesem Wesen liegen mußte. Mithin entspringt jede Wirkung aus zwei Faktoren, einem innern und einem äußern; nämlich aus der ursprünglichen Kraft dessen, worauf gewirkt wird, und der bestimmenden Ursache, welche jene nöthigt, sich jetzt hier zu äußern. Ursprüngliche Kraft setzt jede Kausalität und jede Erklärung aus ihr voraus; daher eben letztere nie Alles erklärt, sondern stets ein Unerklärliches übrig läßt. Dies sehen wir in der gesammten Physik und Chemie; überall werden bei ihren Erklärungen die Naturkräfte vorausgesetzt, die sich in den Phänomenen äußern, und in der Zurückführung auf welche die ganze Erklärung besteht. Eine Naturkraft selbst ist keiner Erklärung unterworfen, sondern ist das Princip aller Erklärung. Ebenso ist sie auch keiner Kausalität unterworfen, sondern sie ist gerade Das, was jeder Ursache die Kausalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht. Sie selbst ist die gemeinsame Unterlage aller Wirkungen dieser Art und in jeder derselben gegenwärtig. So werden die Phänomene des Magnetismus auf eine ursprüngliche Kraft, genannt Elektricität, zurückgeführt. Hiebei steht die Erklärung stille; sie giebt bloß die Bedingungen an, unter denen eine solche Kraft sich äußert, d. h. die Ursachen, welche ihre Wirksamkeit hervorrufen. Die Erklärungen der himmlischen Mechanik setzen die Gravitation als Kraft voraus, vermöge welcher hier die einzelnen Ursachen, die den Gang der Weltkörper bestimmen, wirken. Die Erklärungen der Chemie setzen die geheimen Kräfte voraus, welche sich als Wahlverwandtschaften, nach gewissen stöchiometrischen Verhältnissen, äußern, und auf denen alle die Wirkungen zuletzt beruhen, welche durch Ursachen, die man angiebt, hervorgerufen, pünktlich eintreten. Ebenso setzen alle Erklärungen der Physiologie die Lebenskraft voraus, welche auf specifische innere und äußere Reize bestimmt reagirt. Und so ist es durchgängig überall. Selbst die Ursachen, mit denen die so faßliche Mechanik sich beschäftigt, wie Stoß und Druck, haben die Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Starrheit, Härte, Trägheit, Schwere, Elasticität zur Voraussetzung,

welche nicht weniger, als die eben erwähnten, unergründlichen Naturkräfte sind. Also überall bestimmen die Ursachen nichts weiter, als das Wann und Wo der Aeußerungen ursprünglicher, unerklärlicher Kräfte, unter deren Voraussetzung allein sie Ursachen sind, d. h. gewisse Wirkungen nothwendig herbeiführen.

Wie nun dies bei den Ursachen im engsten Sinne und bei den Reizen der Fall ist, so nicht minder bei den Motiven, da ja die Motivation nicht im Wesentlichen von der Kausalität verschieden, sondern nur eine Art derselben, nämlich die durch das Medium der Erkenntniß hindurchgehende Kausalität ist. Auch hier also ruft die Ursache nur die Aeußerung einer nicht weiter auf Ursachen zurückzuführenden, folglich nicht weiter zu erklärenden Kraft hervor, welche Kraft, die hier Wille heißt, uns aber nicht bloß von außen, wie die andern Naturkräfte, sondern, vermöge des Selbstbewußtseins, auch von innen und unmittelbar bekannt ist. Nur unter der Voraussetzung, daß ein solcher Wille vorhanden und, im einzelnen Fall, daß er von bestimmter Beschaffenheit sei, wirken die auf ihn gerichteten Ursachen, hier Motive genannt. Diese speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaktion auf dieselben Motive in jedem Menschen eine andere ist, macht Das aus, was man dessen Charakter nennt und zwar, weil er nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, empirischen Charakter. Durch ihn ist zunächst die Wirkungsart der verschiedenartigen Motive auf den gegebenen Menschen bestimmt. Denn er liegt allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, so zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte den durch Ursachen im engsten Sinn hervorgerufenen Wirkungen, und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize. Und, wie die Naturkräfte, so ist auch er ursprünglich, unveränderlich, unerklärlich. Bei den Thieren ist er in jeder Species, beim Menschen in jedem Individuum ein anderer. Nur in den alleroberſten, klügsten Thieren zeigt sich schon ein merkwürdiger Individualcharakter, wiwohl mit durchaus überwiegendem Charakter der Species.

Der Charakter des Menschen ist 1) individuell: er ist in Jedem ein anderer. Zwar liegt der Charakter der Species allen zu Grunde, daher die Haupteigenschaften sich in jedem wiederfinden. Allein hier ist ein so bedeutendes Mehr und Minder des Grades, eine solche Verschiedenheit der Kombination und Modifikation der Eigenschaften durch einander, daß man annehmen kann, der moralische Unterschied der Charaktere komme dem der intellektuellen Fähigkeiten gleich, was viel sagen will, und beide seien ohne Vergleich größer als

die körperliche Verschiedenheit zwischen Riese und Zwerg, Apollo und Thersites. Daher ist die Wirkung desselben Motivs auf verschiedene Menschen eine ganz verschiedene, wie das Sonnenlicht Wachs weiß, aber Chlorsilber schwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Thon verhärtet. Deshalb kann man aus der Kenntniß des Motivs allein nicht die That vorhersagen, sondern muß hiezu auch den Charakter genau kennen.

2) Der Charakter des Menschen ist empirisch. Durch Erfahrung allein lernt man ihn kennen, nicht bloß an Andern, sondern auch an sich selbst. Daher wird man oft, wie über Andere, so auch über sich selbst enttäuscht, wenn man entdeckt, daß man diese oder jene Eigenschaft, z. B. Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Muth, nicht in dem Grade besitzt, als man gütigst voraussetzte. Daher auch bleibt, bei einer vorliegenden schweren Wahl, unser eigener Entschluß, gleich einem fremden, uns selber so lange ein Geheimniß, bis jene entschieden ist; bald glauben wir, daß sie auf diese, bald daß sie auf jene Seite fallen werde, je nachdem dieses oder jenes Motiv dem Willen von der Erkenntniß näher vorgehalten wird und seine Kraft an ihm versucht, wobei denn jenes, „ich kann thun was ich will", den Schein der Willensfreiheit hervorbringt. Endlich macht das stärkere Motiv seine Gewalt über den Willen geltend, und die Wahl fällt oft anders aus, als wir Anfangs vermutheten. Daher endlich kann Keiner wissen, wie ein Anderer und auch nicht, wie er selbst in irgend einer bestimmten Lage handeln wird, ehe er darin gewesen; nur nach bestandener Probe ist er des Andern und erst dann auch seiner selbst gewiß. Dann aber ist er es: erprobte Freunde, geprüfte Diener sind sicher. Ueberhaupt behandeln wir einen uns genau bekannten Menschen, wie jede andere Sache, deren Eigenschaften wir bereits kennen gelernt haben, und sehen mit Zuversicht vorher, was von ihm zu erwarten steht und was nicht. Wer ein Mal etwas gethan, wird es, vorkommenden Falls, wieder thun, im Guten wie im Bösen. Darum wird, wer großer, außerordentlicher Hülfe bedarf, sich an Den wenden, der Proben des Edelmuthes abgelegt hat, und wer einen Mörder dingen will, wird sich unter den Leuten umsehen, die schon die Hände im Blute gehabt haben. Nach Herodot's Erzählung (VII, 164) war Gelo von Syrakus in die Nothwendigkeit versetzt, eine sehr große Geldsumme einem Manne gänzlich anzuvertrauen, indem er sie ihm, unter freier Disposition darüber, ins Ausland mitgeben mußte; er wählte dazu den Kadmos, welcher einen Beweis seltener, ja unerhörter Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit abgelegt hatte. Sein Zutrauen bewährte sich

vollkommen. — Gleichermaaßen erwächst erst aus der Erfahrung und wenn die Gelegenheit kommt, die Bekanntschaft mit uns selbst, auf welche das Selbstvertrauen, oder Mißtrauen, sich gründet. Je nachdem wir in einem Fall Besonnenheit, Muth, Redlichkeit, Verschwiegenheit, Feinheit, oder was sonst er heischen mochte, gezeigt haben, oder aber der Mangel an solchen Tugenden zu Tage gekommen ist, — sind wir, in Folge der mit uns gemachten Bekanntschaft, hinterher zufrieden mit uns selbst, oder das Gegentheil. Erst die genaue Kenntniß seines eigenen empirischen Charakters giebt den Menschen Das, was man erworbenen Charakter nennt; derjenige besitzt ihn, der seine eigenen Eigenschaften, gute wie schlechte, genau kennt und dadurch sicher weiß, was er sich zutrauen und zumuthen darf, was aber nicht. Er spielt seine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge seines empirischen Charakters, nur naturalisirte, jetzt kunstmäßig und methodisch, mit Festigkeit und Anstand, ohne jemals, wie man sagt, aus dem Charakter zu fallen, was stets beweist, daß Einer, im einzelnen Fall, sich über sich selbst im Irrthum befand.

3) Der Charakter des Menschen ist konstant, er bleibt derselbe, das ganze Leben hindurch. Unter der veränderlichen Hülle seiner Jahre, seiner Verhältnisse, selbst seiner Kenntnisse und Ansichten, steckt, wie ein Krebs in seiner Schale, der identische und eigentliche Mensch, ganz unveränderlich und immer derselbe. Bloß in der Richtung und dem Stoff erfährt sein Charakter die scheinbaren Modifikationen, welche Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse sind. Der Mensch ändert sich nie: wie er in einem Falle gehandelt hat, so wird er, unter völlig gleichen Umständen (zu denen jedoch auch die richtige Kenntniß dieser Umstände gehört) stets wieder handeln. Die Bestätigung dieser Wahrheit kann man aus der täglichen Erfahrung entnehmen; am frappantesten aber erhält man sie, wenn man einen Bekannten nach 20 bis 30 Jahren wiederfindet und ihn nun bald genau auf denselben Streichen betrifft, wie ehemals. — Zwar wird Mancher diese Wahrheit mit Worten leugnen; er selbst setzt sie jedoch bei seinem Handeln voraus, indem er Dem, den er ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut, wohl aber sich auf Den verläßt, der sich früher redlich bewiesen. Denn auf jener Wahrheit beruht die Möglichkeit aller Menschenkenntniß und des festen Vertrauens auf die Geprüften, Erprobten, Bewährten. Sogar wenn ein solches Zutrauen uns ein Mal getäuscht hat, sagen wir nie: „sein Charakter hat sich geändert", sondern: „ich habe mich in ihm geirrt". — Auf ihr beruht es, daß, wenn wir den moralischen Werth einer Handlung beurtheilen

wollen, wir vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen suchen, dann aber unser Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, sondern den Charakter, der sich durch ein solches Motiv bestimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menschen inhärirenden Faktor dieser That. — Auf derselben Wahrheit beruht es, daß die wahre Ehre (nicht die ritterliche, oder Narren-Ehre), ein Mal verloren, nie wieder herzustellen ist, sondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menschen auf immer anklebt, ihn, wie man sagt, brandmarkt. Daher das Sprüchwort: „Wer ein Mal stiehlt, ist sein Lebtag ein Dieb.“ — Auf ihr beruht es, daß, wenn bei wichtigen Staatshändeln, es ein Mal kommen kann, daß der Verrath gewollt, daher der Verräther gesucht, gebraucht und belohnt wird, dann, nach errichtem Zweck, die Klugheit gebietet, ihn zu entfernen, weil die Umstände veränderlich sind, sein Charakter aber unveränderlich. — Auf ihr beruht es, daß der größte Fehler eines dramatischen Dichters dieser ist, daß seine Charaktere nicht gehalten sind, d. h. nicht, gleich den von großen Dichtern dargestellten, mit der Konstanz und strengen Konsequenz einer Naturkraft durchgeführt sind; wie ich dieses Letztere in einem ausführlichen Beispiele amShakespeare nachgewiesen habe, in Parerga, Bd. 2, § 118, S. 196 der ersten Auflage (2. Aufl. § 119, S. 248.) — Ja, auf derselben Wahrheit beruht die Möglichkeit des Gewissens, sofern dieses oft noch im späten Alter die Unthaten der Jugend uns vorhält, wie z. B. dem J. J. Rousseau, nach 40 Jahren, daß er die Magd Marion eines Diebstahls beschuldigt hatte, den er selbst begangen. Dies ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Charakter unverändert derselbe geblieben; da, im Gegentheil, die lächerlichsten Irrthümer, die gröbste Unwissenheit, die wunderlichsten Thorheiten unserer Jugend uns im Alter nicht beschämen, denn das hat sich geändert, die waren Sache der Erkenntniß, wir sind davon zurückgekommen, haben sie längst abgelegt, wie unsere Jugendkleider. — Auf derselben Wahrheit beruht es, daß ein Mensch, selbst bei der deutlichsten Erkenntniß, ja, Verabscheuung seiner moralischen Fehler und Gebrechen, ja, beim aufrichtigsten Vorsatz der Besserung, doch eigentlich sich nicht bessert, sondern trotz ernsten Vorsätzen und redlichem Versprechem, sich, bei erneuerter Gelegenheit, doch wieder auf denselben Pfaden wie zuvor, zu seiner eigenen Ueberraschung, betreffen läßt. Bloß seine Erkenntniß läßt sich berichtigen; daher er zu der Einsicht gelangen kann, daß diese oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht zu seinem Zwecke führen, oder mehr Nachtheil, als Gewinn bringen; dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. Hierauf beruht das amerikanische Pönitenziarsystem;

es unternimmt nicht, den Charakter, das Herz des Menschen zu bessern, wohl aber ihm den Kopf zurechtzusetzen und ihm zu zeigen, daß er die Zwecke, denen er vermöge seines Charakters unwandelbar nachstrebt, auf dem bisher gegangenen Wege der Unredlichkeit weit schwerer und mit viel größeren Mühseligkeiten und Gefahren erreichen würde, als auf dem der Ehrlichkeit, Arbeit und Genügsamkeit. Ueberhaupt liegt allein in der Erkenntniß die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung. Der Charakter ist unveränderlich, die Motive wirken mit Nothwendigkeit, aber sie haben durch die Erkenntniß hindurchzugehen, welche das Medium der Motive ist. Diese aber ist der mannigfaltigsten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig; dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft, durch Kenntnisse und Einsichten jeder Art, ist dadurch moralisch wichtig, daß sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, den Zugang öffnet. So lange er diese nicht verstehen konnte, waren sie für seinen Willen nicht vorhanden. Daher kann, unter gleichen äußern Umständen, die Lage eines Menschen das zweite Mal doch in der That eine ganz andere sein, als das erste, wenn er nämlich erst in der Zwischenzeit fähig geworden ist, jene Umstände richtig und vollständig zu begreifen, wodurch jetzt Motive auf ihn wirken, denen er früher unzugänglich war. In diesem Sinn sagten die Scholastiker sehr richtig, causa finalis (Zweck, Motiv) movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Weiter aber, als auf die Berichtigung der Erkenntniß erstreckt sich keine moralische Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisiren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trüge.

Die Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters finden wir als eine unzweifelhafte schon von Apulejus ausgesprochen, in seiner Oratio de magia, woselbst er, sich gegen die Beschuldigung der Zauberei vertheidigend, an seinen bekannten Charakter appellirt und sagt: Certum indicem cujusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi.

4) Der individuelle Charakter ist angeboren: er ist kein Werk der Kunst, oder der dem Zufall unterworfenen Umstände, sondern das Werk der Natur selbst. Er offenbart sich schon im Kinde, zeigt dort

im Kleinen, was er künftig im Großen sein wird. Daher legen, bei der allergleichsten Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverschiedensten Charakter aufs deutlichste an den Tag; es ist derselbe, den sie als Greise tragen werden. Er ist sogar, in seinen Grundzügen, erblich, aber nur vom Vater, die Intelligenz hingegen von der Mutter; worüber ich auf Kap. 43 des zweiten Bandes meines Hauptwerkes verweise.*)

Aus dieser Darlegung des Wesens des individuellen Charakters folgt allerdings, daß Tugenden und Laster angeboren sind. Diese Wahrheit mag manchem Vorurtheil und mancher Rockenphilosophie, mit ihren sogenannten praktischen Interessen, d. h. ihren kleinen, engen Begriffen und beschränkten Kinderschulansichten, ungelegen kommen; sie war aber schon die Ueberzeugung des Vaters der Moral, des Sokrates, der, laut Angabe des Aristoteles (Eth. magna. I, 9) behauptete: οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους, κ. τ. λ. (in arbitrio nostro positum non esse, nos probos, vel malos esse). Was Aristoteles hier dagegen erinnert, ist offenbar schlecht, auch theilt er selbst jene Meinung des Sokrates und spricht sie auf das deutlichste aus, in der Eth. Nicom., VI, 13: „Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως. καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς·“ (Singuli enim mores in omnibus hominibus quodommodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes proclivitatem statim habemus, cum primum nascimur.) Und wenn man die sämmtlichen Tugenden und Laster in dem Buche des Ari-

---

*) An der angeführten Stelle verweist Schopenhauer auf die Forschungen des berühmten französischen Physiologen Bichat, welcher auf dem Wege exakter Beobachtung dahin gelangte, die Unveränderlichkeit des moralischen Charakters daraus zu erklären, daß nur das animale Leben, also die Function des Gehirns, dem Einfluß der Erziehung, Uebung, Bildung und Gewohnheit unterworfen ist, der moralische Charakter hingegen dem von Außen nicht modificirbaren organischen Leben, d. h. dem aller übrigen Theile, angehört.

Auf dieser Constanz des Charakters beruht es auch nach Schopenhauer, daß eine eigentliche Besserung desselben durch Erziehung, Lehren und Beispiel ganz unmöglich ist. Bloß die Erkenntniß läßt sich berichtigen. Dann ändert der Mensch wohl die Mittel zu seinen Zwecken, nicht die Zwecke selbst. Alle Besserung liegt im Bereiche der Erkenntniß. „Einsicht kann man erlangen und wieder verlieren, kann sie ändern, bessern, verderben; aber den Willen kann man nicht ändern; darum ‚ich begreife‘, ‚ich erkenne‘, ‚ich sehe ein‘, — ist wandelbar und unsicher; ‚ich will‘, nach recht erkannten Motiven gesagt, ist fast wie die Natur selbst.“ A. d. H.

stoteles de virtutibus et vitiis, wo sie zu kurzer Uebersicht zusammengestellt sind, überschaut, so wird man finden, daß sie sämmtlich, an wirklichen Menschen, sich nur denken lassen als angeborene Eigenschaften, und nur als solche ächt wären; hingegen aus der Reflexion hervorgegangen und willkürlich angenommen, würden sie eigentlich auf eine Art Verstellung hinauslaufen, unächt sein, daher auch auf ihren Fortbestand und ihre Bewährung im Drange der Umstände dann durchaus nicht zu rechnen sein würde. Und auch wenn man die beim Aristoteles und allen Alten fehlende christliche Tugend der Liebe, caritas, hinzufügt, so verhält es sich mit ihr nicht anders. Wie sollte auch die unermüdliche Güte des einen Menschen und die unverbesserliche, tief wurzelnde Bosheit des andern, der Charakter der Antonine, des Hadrian, des Titus einerseits, und der des Kaligula, Nero, Domitian andererseits, von außen angeflogen, das Werk zufälliger Umstände, oder bloßer Erkenntniß und Belehrung sein! Hatte doch gerade Nero den Seneka zum Erzieher. — Vielmehr liegt im angeborenen Charakter, diesem eigentlichen Kern des ganzen Menschen, der Keim aller seiner Tugenden und Laster. Diese dem unbefangenen Menschen natürliche Ueberzeugung hat auch die Hand des Vellejus Paterculus geführt, als er (II, 35) über den Kato Folgendes niederschrieb: Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia *aliter facere non poterat* *).

Woraus hingegen, unter der Annahme der Willensfreiheit, Tugend und Laster, oder überhaupt die Thatsache, daß zwei gleich erzogene Menschen, unter völlig gleichen Umständen und Anlässen, ganz verschieden, ja entgegengesetzt handeln, eigentlich entspringen soll, ist schlechterdings nicht abzusehen. Die thatsächliche, ursprüngliche Grundverschiedenheit der Charaktere ist unvereinbar mit der Annahme einer solchen Willensfreiheit, die darin besteht, daß jedem Menschen, in jeder Lage, entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sein sollen. Denn da muß sein Charakter von Hause aus eine tabula rasa sein,

*) Diese Stelle wird allmählich zu einem regulären Armaturstück im Zeughause der Deterministen, welche Ehre der gute alte Historiker, vor 1800 Jahren, sich gewiß nicht träumen ließ. Zuerst hatte sie Hobbes gelobt, nach ihm Priestley. Dann hat sie Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit, S. 478, in einer zu seinen Zwecken etwas verfälschten Uebersetzung wiedergegeben, weshalb er auch den Vellejus Paterculus nicht namentlich anführt, sondern, so klug wie vornehm, sagt „ein Alter". Endlich habe auch ich nicht ermangeln wollen, sie beizubringen, da sie wirklich zur Sache ist.

wie nach Locke der Intellekt, und darf keine angeborene Neigung nach einer, oder der andern Seite haben, weil diese eben schon das vollkommene Gleichgewicht, welches man in libero arbitrio indifferentiae denkt, aufheben würde. Im Subjektiven kann also, unter jener Annahme, der Grund der in Betrachtung genommenen Verschiedenheit der Handlungsweise verschiedener Menschen nicht liegen; aber noch weniger im Objektiven, denn alsdann wären es ja die Objekte, welche das Handeln bestimmten, und die verlangte Freiheit ginge ganz und gar verloren. Da bliebe allenfalls nur noch der Ausweg übrig, den Ursprung jener thatsächlichen großen Verschiedenheit der Handlungsweisen in die Mitte zwischen Subjekt und Objekt zu verlegen, nämlich sie entstehen zu lassen aus der verschiedenen Art, wie das Objektive vom Subjektiven aufgefaßt, d. h. wie es von verschiedenen Menschen erkannt würde. Dann liefe aber Alles auf richtige, oder falsche Erkenntniß der vorliegenden Umstände zurück, wodurch der moralische Unterschied der Handlungsweisen zu einer bloßen Verschiedenheit der Richtigkeit des Urtheils umgestaltet und die Moral in Logik verwandelt würde. Versuchten nun die Anhänger der Willensfreiheit zuletzt noch sich aus jenem schlimmen Dilemma dadurch zu retten, daß sie sagten: angeborene Verschiedenheit der Charaktere gebe es zwar nicht, aber es entstände eine dergleichen Verschiedenheit aus äußeren Umständen, Eindrücken, Erfahrungen, Beispiel, Lehren u. s. w., und wenn auf diese Weise ein Mal der Charakter zu Stande gekommen wäre, so erklärte sich aus ihm nachher die Verschiedenheit des Handelns, so ist darauf zu sagen, erstlich, daß demnach der Charakter sich sehr spät einstellen würde (während er thatsächlich schon in Kindern zu erkennen ist) und die meisten Menschen sterben würden, ehe sie einen Charakter erlangt hätten; zweitens aber, daß alle jene äußeren Umstände, deren Werk der Charakter sein sollte, ganz außer unserer Macht liegen und vom Zufall (oder wenn man will, von der Vorsehung) so oder anders herbeigeführt würden; wenn nun also aus diesen der Charakter und aus diesem wieder die Verschiedenheit des Handelns entspränge, so würde alle moralische Verantwortlichkeit für diese letztere ganz und gar wegfallen, da sie offenbar zuletzt das Werk des Zufalls oder der Vorsehung wäre. So sehen wir also, unter der Annahme der Willensfreiheit, den Ursprung der Verschiedenheit der Handlungsweisen, und damit der Tugend, oder des Lasters, nebst der Verantwortlichkeit, ohne allen Anhalt schweben und nirgends ein Plätzchen finden, Wurzel darauf zu schlagen. Hieraus aber ergiebt sich, daß jene Annahme, so sehr sie auch, auf den ersten Blick, dem

rohen Verstande zusagt, doch im Grunde ebenso sehr mit unsern moralischen Ueberzeugungen im Widerspruch steht, als, wie genugsam gezeigt, mit der obersten Grundregel unsers Verstandes.

Die Nothwendigkeit, mit der, wie ich oben ausführlich dargethan habe, die Motive, wie alle Ursachen überhaupt, wirken, ist keine voraussetzungslose. Jetzt haben wir ihre Voraussetzung, den Grund und Boden, worauf sie fußt, kennen gelernt, es ist der angeborene, individuelle Charakter. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Produkt zweier Faktoren ist, nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft und der diese Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache, gerade so ist jede That eines Menschen das nothwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese Beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter gesetzt werden. Auch würde jede That sich mit Sicherheit vorhersagen, ja, berechnen lassen, wenn nicht theils der Charakter sehr schwer zu erforschen, theils auch das Motiv oft verborgen und stets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankensphäre des Menschen, Andern unzugänglich, liegen, bloßgestellt wäre. Durch den angeborenen Charakter des Menschen sind schon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachstrebt, im Wesentlichen bestimmt; die Mittel, welche er dazu ergreift, werden bestimmt theils durch die äußeren Umstände, theils durch seine Auffassung derselben, deren Richtigkeit wieder von seinem Verstande und dessen Bildung abhängt. Als Endresultat von dem Allen erfolgen nun seine einzelnen Thaten, mithin die ganze Rolle, welche er in der Welt zu spielen hat. — Ebenso richtig daher, wie poetisch aufgefaßt, findet man das Resultat der hier dargelegten Lehre vom individuellen Charakter ausgesprochen in einer der schönsten Strophen Goethe's:

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

Jene Voraussetzung also, auf der überhaupt die Nothwendigkeit der Wirkungen aller Ursachen beruht, ist das innere Wesen jedes Dinges, sei dasselbe nun bloß eine in diesem sich äußernde allgemeine

Naturkraft, oder sei es Lebenskraft, oder sei es Wille; immer wird jegliches Wesen, welcher Art es auch sei, auf Anlaß der einwirkenden Ursachen, seiner eigenthümlichen Natur gemäß reagiren. Dieses Gesetz, dem alle Dinge der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen sind, drückten die Scholastiker aus in der Formel operari sequitur esse. Demselben zufolge prüft der Chemiker die Körper durch Reagenzien, und der Mensch den Menschen durch die Proben, auf welche er ihn stellt. In allen Fällen werden die äußeren Ursachen mit Nothwendigkeit hervorrufen, was in dem Wesen steckt, denn dieses kann nicht anders reagiren, als nach dem wie es ist.

Hier ist daran zu erinnern, daß jede Existentia eine Essentia voraussetzt, d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas sein, ein bestimmtes Wesen haben. Es kann nicht dasein und dabei doch nichts sein, nämlich so etwas wie das Ens metaphysicum, d. h. ein Ding welches ist und weiter nichts als ist, ohne alle Bestimmungen und Eigenschaften, und folglich ohne die aus diesen fließende entschiedene Wirkungsart, sondern so wenig eine Essentia ohne Existentia eine Realität liefert (wie Kant durch das bekannte Beispiel von hundert Thalern erläutert hat), ebenso wenig vermag Dies eine Existentia ohne Essentia. Denn jedes Seiende muß eine ihm wesentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es ist was es ist, die es stets behauptet, deren Aeußerungen von den Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden, während hingegen diese Natur selbst keineswegs das Werk jener Ursachen, noch durch dieselben modifikabel ist. Alles dieses aber gilt vom Menschen und seinem Willen ebenso sehr, wie von allen übrigen Wesen in der Natur. Auch er hat zur Existentia eine Essentia, d. h. grundwesentliche Eigenschaften, die eben seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung von Außen bedürfen, um hervorzutreten. Folglich zu erwarten, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß derselbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia, welches heißt, daß etwas sei und dabei doch Nichts sei, welches wiederum heißt, nicht sei, also ein Widerspruch ist.

Der Einsicht hierin, wie auch in die a priori gewisse und daher ausnahmslose Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität, ist es zuzuschreiben, daß alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten, so verschieden auch ihre sonstigen Ansichten sein mochten, darin übereinstimmten, daß sie die Nothwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven be-

haupteten und das liberum arbitrium verwarfen. Sogar haben sie, eben weil die unberechenbar große Majorität der zum Denken unfähigen und dem Scheine und Vorurtheil Preis gegebenen Menge dieser Wahrheit allezeit hartnäckig widerstrebte, sie auf die Spitze gestellt, um sie in den entschiedensten, ja, übermüthigsten Ausdrücken zu behaupten. Der bekannteste von diesen ist der Esel des Buridan, nach welchem man jedoch, seit ungefähr hundert Jahren, in den von Buridan noch vorhandenen Schriften vergeblich sucht. Ich selbst besitze eine augenscheinlich noch im fünfzehnten Jahrhundert gedruckte Ausgabe seiner Sophismata, ohne Druckort, noch Jahreszahl, noch Seitenzahl, in der ich oft vergeblich danach gesucht habe, obgleich fast auf jeder Seite Esel als Beispiele vorkommen. Bayle, dessen Artikel Buridan die Grundlage alles seitdem darüber Geschriebenen ist, sagt sehr unrichtig, daß man nur von dem einen Sophisma Buridans wisse, da ich einen ganzen Quartanten Sophismata von ihm habe. Auch hätte Bayle, da er die Sache so ausführlich behandelt, wissen sollen, was jedoch auch seitdem nicht bemerkt zu sein scheint, daß jenes Beispiel, welches gewissermaaßen zum Symbol oder Typus der großen hier von mir verfochtenen Wahrheit geworden ist, weit älter ist, als Buridan. Es findet sich im Dante, der das ganze Wissen seiner Zeit inne hatte, vor Buridan lebte und nicht von Eseln, sondern von Menschen redet, mit folgenden Worten, welche das vierte Buch seines Paradiso eröffnen:

Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morría di fame
Che liber' homo l'un recasse a denti.*)

Ja, es findet sich schon im Aristoteles, De coelo, II, 13, mit diesen Worten: *καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδωδιμῶν καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον* (item ea, quae de sitiente vehementer esurienteque dicuntur, cum aeque ab his, quae eduntur atque bibuntur, distat; quiescat enim necesse est). Buridan, der aus diesen Quellen das Beispiel überkommen hatte, vertauschte den Menschen gegen einen Esel, bloß weil es die Gewohnheit dieses dürftigen Scholastikers ist, zu seinen Beispielen entweder Sokrates und Platon, oder asinum zu nehmen.

---

*) Inter duos cibos aeque remotos unoque modo motos constitutus, homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret.

Die Frage nach der Willensfreiheit ist wirklich ein Probierstein, an welchem man die tief denkenden Geister von den oberflächlichen unterscheiden kann, oder ein Grenzstein, wo beide aus einander gehen, indem die ersteren sämmtlich das nothwendige Erfolgen der Handlung, bei gegebenem Charakter und Motiv, behaupten, die letzteren hingegen, mit dem großen Haufen, der Willensfreiheit anhängen. Sodann giebt es noch einen Mittelschlag, welcher, sich verlegen fühlend, hin und her lavirt, sich und Andern den Zielpunkt verrückt, sich hinter Worte und Phrasen flüchtet, oder die Frage so lange dreht und verdreht, bis man nicht mehr weiß, worauf sie hinauslief. So hat es schon Leibniz gemacht, der viel mehr Mathematiker und Polyhistor, als Philosoph war*). Aber um solche Hin- und Her-Redner zur Sache zu bringen, muß man ihnen die Frage folgendermaaßen stellen und nicht davon abgehen:

1) Sind einem gegebenen Menschen, unter gegebenen Umständen, zwei Handlungen möglich, oder nur eine? — Antwort aller Tiefdenkenden: Nur Eine.

2) Konnte der zurückgelegte Lebenslauf eines gegebenen Menschen — angesehen, daß einerseits sein Charakter unveränderlich feststeht und andererseits die Umstände, deren Einwirkung er zu erfahren hatte, durchweg und bis auf das Kleinste herab von äußeren Ursachen, die stets mit strenger Nothwendigkeit eintreten, und deren aus lauter ebenso nothwendigen Gliedern bestehende Kette ins Unendliche hinaufläuft, nothwendig bestimmt wurden, — irgend worin, auch nur im Geringsten, in irgend einem Vorgang, einer Scene, anders ausfallen, als er ausgefallen ist? — Nein! ist die konsequente und richtige Antwort.

Die Folgerung aus beiden Sätzen ist: Alles was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig. Quidquid fit necessario fit.

Wer bei diesen Sätzen erschrickt, hat noch Einiges zu lernen und Anderes zu verlernen; danach aber wird er erkennen, daß sie die ergiebigste Quelle des Trostes und der Beruhigung sind. — Unsere Thaten sind allerdings kein erster Anfang, daher in ihnen nichts wirklich Neues zum Dasein gelangt, sondern durch das was wir thun, erfahren wir bloß was wir sind.

---

*) Leibnizens Haltlosigkeit in diesem Punkte zeigt sich am deutlichsten in seinem Briefe an Coste, Opera phil. ed. Erdmann, p. 447; demnächst auch in der Théodicée, § 45—53.

Auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden beruht auch die bei den Alten so fest stehende Ansicht vom Fatum, der εἱμαρμενη, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, sogar auch der überall unvertilgbare Glaube an Omina, weil eben selbst der kleinste Zufall nothwendig eintritt und alle Begebenheiten, so zu sagen, mit einander Tempo halten, mithin Alles im Allem wiederklingt. Endlich hängt sogar dies damit zusammen, daß, wer ohne die leiseste Absicht und ganz zufällig einen Andern verstümmelt oder getödtet hat, dieses Piaculum sein ganzes Leben hindurch betrauert, mit einem Gefühl, welches dem der Schuld verwandt scheint, und auch von Andern, als persona piacularis (Unglücksmensch), eine eigene Art von Diskredit erfährt. Ja sogar auf die christliche Lehre von der Gnadenwahl ist die gefühlte Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters und der Nothwendigkeit seiner Aeußerungen wohl nicht ohne Einfluß gewesen. — Endlich will ich noch folgende ganz beiläufige Bemerkung hier nicht unterdrücken, die Jeder, je nachdem er über gewisse Dinge denkt, beliebig stehen oder fallen lassen mag. Wenn wir die strenge Nothwendigkeit alles Geschehenden, vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterschied verknüpfenden Kausalkette nicht annehmen, sondern diese letztere an unzähligen Stellen durch eine absolute Freiheit unterbrochen werden lassen, so wird alles Vorhersehen des Zukünftigen, im Traume, im hellsehenden Somnambulismus und im zweiten Gesicht (second sight), selbst objektiv, folglich absolut unmöglich, mithin undenkbar, weil es dann gar keine objektiv wirkliche Zukunft giebt, die auch nur möglicherweise vorhergesehen werden könnte, statt daß wir jetzt doch nur die subjektiven Bedingungen hierzu, also die subjektive Möglichkeit, bezweifeln. Und selbst dieser Zweifel kann bei den Wohlunterrichteten heut zu Tage nicht mehr Raum gewinnen, nachdem unzählige Zeugnisse, von glaubwürdigster Seite, jene Anticipationen der Zukunft festgestellt haben.

Ich füge noch ein Paar Betrachtungen als Korollarien zur festgestellten Lehre von der Nothwendigkeit alles Geschehenden hinzu.

Was würde aus dieser Welt werden, wenn nicht die Nothwendigkeit alle Dinge durchzöge und zusammenhielte, besonders aber der Zeugung der Individuen vorstände? Ein Monstrum, ein Schutthaufen, eine Fratze ohne Sinn und Bedeutung, — nämlich das Werk des wahren und eigentlichen Zufalls. —

Wünschen, daß irgend ein Vorfall nicht geschehen wäre, ist eine thörichte Selbstquälerei; denn es heißt etwas absolut Unmögliches

wünschen, und ist so unvernünftig, wie der Wunsch, daß die Sonne im Westen aufginge. Weil eben alles Geschehende, Großes wie Kleines, streng nothwendig eintritt, ist es durchaus eitel, darüber nachzudenken, wie geringfügig und zufällig die Ursachen waren, welche jenen Vorfall herbeigeführt haben, und wie so sehr leicht sie hätten anders sein können; denn Dies ist illusorisch, indem sie alle mit ebenso strenger Nothwendigkeit eingetreten sind und mit ebenso vollkommener Macht gewirkt haben, wie die, in Folge welcher die Sonne im Osten aufgeht. Wir sollen vielmehr die Begebenheiten, wie sie eintreten, mit eben dem Auge betrachten, wie das Gedruckte, welches wir lesen, wohl wissend, daß es da stand, ehe wir es lasen.

IV.

Vorgänger.

Zum Beleg der obigen Behauptung über das Urtheil aller tiefen Denker hinsichtlich unsers Problems, will ich von den großen Männern, welche sich in diesem Sinne ausgesprochen haben, einige in Erinnerung bringen.

Zuvörderst, um Diejenigen zu beruhigen, welche etwa glauben könnten, daß Religionsgründe der von mir verfochtenen Wahrheit entgegenständen, erinnere ich daran, daß schon Jeremias (10, 23) gesagt hat: „Des Menschen Thun stehet nicht in seiner Gewalt, und stehet in Niemandes Macht, wie er wandele, oder seinen Gang richte.“ Besonders aber berufe ich mich auf Luther, welcher in einem Buche, De servo arbitrio, mit seiner ganzen Heftigkeit die Willensfreiheit bestreitet. Ein Paar Stellen daraus reichen hin, seine Meinung zu charakterisiren, die er natürlich nicht mit philosophischen, sondern mit theologischen Gründen unterstützt. Ich citire sie nach der Ausgabe von Seb. Schmidt, Straßburg 1707. — Daselbst S. 145 heißt es: Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur, liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate. — S. 214: Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium. — S. 220: Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii. —

Jetzt zu den Philosophen. Die Alten sind hier nicht ernstlich in Betracht zu ziehen, da ihre Philosophie, gleichsam noch im Stande

der Unschuld, die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der neueren Philosophie noch nicht zum deutlichen Bewußtsein gebracht hatte, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt, oder dem Verhältniß des Idealen zum Realen Wie weit übrigens das Problem von der Freiheit des Willens den Alten klar geworden, kann man ziemlich ersehen aus des Aristoteles Ethica Nicom., III, c. 1—8, wo man finden wird, daß sein Denken darüber im Wesentlichen bloß die physische und intellektuelle Freiheit betrifft, daher er stets nur von ἑκουσιον και ἀκουσιον redet, willkürlich und frei als einerlei nehmend. Das sehr viel schwerere Problem der moralischen Freiheit hat sich ihm noch nicht dargestellt, obgleich allerdings bisweilen seine Gedanken bis dahin reichen, besonders Ethica Nicom., II, 2, und III, 7, wo er aber in den Fehler verfällt, den Charakter aus den Thaten abzuleiten, statt umgekehrt. Ebenso kritisirt er sehr fälschlich die oben von mir angeführte Ueberzeugung des Sokrates; an andern Stellen aber hat er diese wieder zu der seinigen gemacht, z. B. Nicom., X, 10: τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς ουκ ἐφ᾽ ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλά διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει (quod igitur a natura tribuitur, id in nostra potestate non esse, sed, ab aliqua divina causa profectum, inesse in iis, qui revera sunt fortunati, perspicuum est). Mox: Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν (Mores igitur ante quodammodo insint oportet, ad virtutem accommodati, qui honestum amplectantur, turpitudineque offendantur); welches mit der oben von mir beigebrachten Stelle stimmt, wie auch mit Eth. magna, I, 11. Οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἄν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται (non enim ut quisque voluerit, erit omnium optimus, nisi etiam natura exstiterit: melior quidem recte erit). In gleichem Sinn behandelt Aristoteles die Frage nach der Willensfreiheit in der Ethica magna, I, 9—18, und Ethica Eudemia, II, 6—10, wo er dem eigentlichen Problem noch etwas näher kommt; doch ist alles schwankend und oberflächlich. Es ist überall seine Methode, nicht direkt auf die Sachen einzugehen, analytisch verfahrend, sondern, synthetisch, aus äußern Merkmalen Schlüsse zu ziehen; statt einzudringen, um zum Kern der Dinge zu gelangen, hält er sich an äußere Kennzeichen, sogar an Worte. Diese Methode führt leicht irre und, bei tiefern Problemen, nie zum Ziele. Hier nun bleibt er vor dem vermeintlichen Gegensatz zwischen dem Nothwendigen und dem Willkürlichen, ἀναγκαιον και ἑκουσιον, stehen, wie vor einer Mauer; über diese hinaus

aber liegt erst die Einsicht, daß das Willkürliche gerade als solches nothwendig ist, vermöge des Motivs, ohne welches ein Willensakt so wenig wie ohne ein wollendes Subjekt möglich ist, und welches Motiv eine Ursache ist, so gut wie die mechanische, von der es nur im Unwesentlichen sich unterscheidet; sagt er doch selbst (Eth. Eudem., II, 10): ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτίων ἐστίν (nam id, cujus gratia, una e causarum numero est). Daher eben ist jener Gegensatz zwischen dem Willkürlichen und Nothwendigen ein grundfalscher, wenn es gleich vielen angeblichen Philosophen noch heute ebenso geht wie dem Aristoteles.

Schon ziemlich deutlich legt das Problem der Willensfreiheit Cicero dar, im Buche de fato, c. 10 u. c. 17. Der Gegenstand seiner Abhandlung führt allerdings sehr leicht und natürlich darauf hin. Er selbst hält es mit der Willensfreiheit; aber wir sehen, daß schon Chrysippos und Diodoros sich das Problem, mehr oder weniger deutlich, zum Bewußtsein gebracht haben müssen. — Beachtenswerth ist auch das dreißigste Todtengespräch des Lukianos, zwischen Minos und Sostratos, welches die Willensfreiheit und mit ihr die Verantwortlichkeit leugnet.

Aber gewissermaaßen ist bereits das vierte Buch der Makkabäer, in der Septuaginta (bei Luther fehlt es), eine Abhandlung über die Willensfreiheit, sofern es sich zur Aufgabe macht, den Beweis zu führen, daß die Vernunft (λογισμος) die Kraft besitzt, alle Leidenschaften und Affekte zu überwinden, und dies belegt durch die jüdischen Märtyrer im zweiten Buch.

Die älteste mir bekannte, deutliche Erkenntniß unseres Problems zeigt sich bei Klemens Alexandrinus, indem er (Strom. I, § 17) sagt: ουτε δε οἱ επαινοι, ουτε οἱ ψογοι, ουϑ᾽ αἱ τιμαι, ουϑ᾽ αἱ κολασεις, δικαιαι, μη της ψυχης εχουσης την εξουσιαν της ὁρμης και αφορμης, αλλ᾽ ακουσιου της κακιας ουσης (nec laudes, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia justa sunt, si anima non habeat liberam potestatem et appetendi et abstinendi, sed sit vitium involuntarium); dann, nach einem sich auf früher Gesagtes beziehenden Zwischensatz: ἱν᾽ ὁτι μαλιστα ὁ ϑεος μεν ἡμιν κακιας αναιτιος (ut vel maxime quidem Deus nobis non sit causa vitii). Dieser höchst beachtenswerthe Nachsatz zeigt, in welchem Sinne die Kirche sogleich das Problem faßte, und welche Entscheidung sie, als ihrem Interesse gemäß, sofort anticipirte. — Beinahe 200 Jahre später finden wir die Lehre vom freien Willen bereits ausführlich behandelt von Nemesius, in seinem Werke De natura hominis, Kap. 35 am Ende, und Kap.

39—41. Die Freiheit des Willens wird hier ohne Weiteres mit der Willkür, oder Wahlentscheidung, identifizirt und demnach eifrigst behauptet und dargethan. Doch ist es immer schon eine Ventilation der Sache.

Aber das völlig entwickelte Bewußtsein unseres Problems, mit Allem, was daran hängt, finden wir zuerst beim Kirchenvater Augustinus, der deshalb, obwohl weit mehr Theolog, als Philosoph, hier in Betracht kommt. Sogleich jedoch sehen wir ihn durch dasselbe in merkliche Verlegenheit und unsicheres Schwanken versetzt, welches ihn bis zu Inkonsequenzen und Widersprüchen führt, in seinen drei Büchern de libero arbitrio. Einerseits will er nicht, wie Pelagius, der Freiheit des Willens so viel einräumen, daß dadurch die Erbsünde, die Nothwendigkeit der Erlösung und die freie Gnadenwahl aufgehoben würde, mithin der Mensch durch eigene Kräfte gerecht und der Seligkeit würdig werden könnte. Er giebt sogar in dem Argumento in libros de lib. arb. ex Lib. I, c. 9, Retractationum desumto zu verstehen, daß er für diese Seite der Kontroverse (die Luther später so heftig verfocht) noch mehr gesagt haben würde, wenn jene Bücher nicht vor dem Auftreten des Pelagius geschrieben wären, gegen dessen Meinung er alsdann das Buch de natura et gratia abfaßte. Inzwischen sagt er schon de lib. arb. III, 18: Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt. — Mox: vel ignorando non habet liberum abritrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere; und im erwähnten Argumento: Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus.

Andererseits jedoch bewogen ihn folgende drei Gründe, die Freiheit des Willens zu vertheidigen:

1. Seine Opposition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher de lib. arb. gerichtet sind, weil sie den freien Willen leugneten und eine andere Urquelle des Bösen, wie des Uebels, annahmen. Auf sie spielt er schon im letzten Kapitel des Buches de animae quantitate an: datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut caet.

2. Die natürliche, von mir aufgedeckte Täuschung, vermöge welcher

das „ich kann thun was ich will“ für die Freiheit des Willens angesehen und „willkürlich“ als sofort identisch mit „frei“ genommen wird: de lib. arb. I, 12. Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est?

3. Die Nothwendigkeit, die moralische Verantwortlichkeit des Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen. Nämlich dem Scharfsinn des Augustinus ist eine höchst ernstliche Bedenklichkeit nicht entgangen, deren Beseitigung so schwierig ist, daß, soviel mir bekannt, alle späteren Philosophen, mit Ausnahme dreier, die wir deshalb sogleich näher betrachten werden, sie lieber fein leise umschlichen haben, als wäre sie nicht vorhanden. Augustinus hingegen spricht sie, mit edler Offenheit, ganz unumwunden aus, gleich in den Eingangsworten der Bücher de lib. arb.: Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali? — Und dann ausführlicher gleich im zweiten Kapitel: Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo; quomodo non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum. Worauf der Interlokutor versetzt: Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat. — Diese höchst bedenkliche Betrachtung hat Luther wieder aufgenommen und mit der ganzen Heftigkeit seiner Beredsamkeit hervorgehoben, De servo arbitrio, S. 144. At talem oportere esse Deum, qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concessa praescientia et omnipotentia sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. — — Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia, Dei cum nostro libero arbitrio. — Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et *agit* consilio et virtute infallibili et immutabili; u. s. w.

Ganz erfüllt von dieser Erkenntniß finden wir, am Anfang des 17. Jahrhunderts, den Vanini. Sie ist der Kern und die Seele seiner beharrlichen, wiewohl, unter dem Druck der Zeit, möglichst schlau verhehlten Auflehnung gegen den Theismus. Bei jeder Gelegenheit kommt er darauf zurück und wird nicht müde, sie von den verschiedensten Gesichtspunkten aus darzulegen. Z. B. in seinem Amphitheatro aeternae providentiae, exercitatio 16, sagt er: Si Deus vult peccata, igitur facit: scriptum est enim „omnia quaecunque voluit fecit“, Si non vult, tamen committuntur: erit ergo dicendus improvidus,

vel impotens, vel crudelis; cum voto sui compos fieri aut nesciat. aut nequeat, aut negligat. — — — Philosophi inquiunt: si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret, profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt: Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est: si meliorem vellet, meliorem haberet. — Und exercitatio 44 heißt es: Instrumentum movetur prout a suo principali dirigitur: sed nostra voluntas in suis operationibus se habet tanquam instrumentum, Deus vero ut agens principale; ergo si haec male operatur, Deo imputandum est. — — — Voluntas nostra non solum quoad motum, sed quoad substantiam quoque tota a Deo dependet: quare nihil est, quod eidem imputari vere possit, neque ex parte substantiae, neque operationis, sed totum Deo, qui voluntatem sic formavit, et ita movet. — — — Cum essentia et motus voluntatis sit a Deo, adscribi eidem debent vel bonae, vel malae voluntatis operationes, si haec ad illum se habet velut instrumentum. Man muß aber bei Vanini im Auge behalten, daß er durchgängig das Stratagem gebraucht, in der Person eines Gegners, seine wirkliche Meinung als die, welche er perhorrescirt und widerlegen will, aufzustellen und sie überzeugend und gründlich darzuthun, um ihr sodann, in eigener Person, mit seichten Gründen und lahmen Argumenten entgegenzutreten und darauf, tanquam re bene gesta, triumphirend abzugehen, — sich auf die Malignität seines Lesers verlassend. Durch diese Verschmitztheit hat er sogar die hochgelehrte Sorbonne getäuscht, welche, jenes Alles für baare Münze nehmend, vor seine gottlosesten Schriften treuherzig ihr Imprimatur gesetzt hat. Mit desto herzlicherer Freude sah sie ihn, drei Jahre darauf, lebendig verbrannt werden, nachdem ihm zuvor die gotteslästerliche Zunge ausgeschnitten worden. Dies nämlich ist doch das eigentlich kräftige Argument der Theologen, und seitdem es ihnen benommen ist, gehen die Sachen sehr rückwärts.

Unter den Philosophen im engeren Sinne ist, wenn ich nicht irre, Hume der erste, welcher nicht um die zuerst von Augustinus angeregte, schwere Bedenklichkeit herumgeschlichen ist, sondern sie, ohne jedoch des Augustinus, oder Luthers, geschweige Vanini's zu gedenken, unverhohlen darlegt, in seinem Essay on liberty and necessity, wo es, gegen das Ende, heißt: The ultimate author of all our volitions is the crea-

tor of the world, who first bestowed motion on this immense machine, and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unevitable necessity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if they have any turpitude, they must involve *our creator* in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest.*) Er macht einen Versuch, diese Bedenklichkeit zu lösen, gesteht aber am Schluß, daß er sie für unlösbar hält.

Auch Kant geräth, unabhängig von seinen Vorgängern, an den nämlichen Stein des Anstoßes, in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 180 fg. der vierten Auflage, und Seite 232 der Rosenkranzischen: „Es scheint doch, man müsse, sobald man annimmt, Gott, als allge„meines Urwesen, sei die Ursache auch der Existenz der Substanz, „auch einräumen, die Handlungen des Menschen haben in demjenigen „ihren bestimmenden Grund, was gänzlich außer seiner Gewalt ist, „nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten We„sens, von welchem das Dasein des ersteren und die ganze Bestimmung „seiner Kausalität ganz und gar abhängt. — — Der Mensch wäre „ein Vaucançonsches Automat, gezimmert und aufgezogen vom obersten „Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar „zu einem denkenden Automat machen, in welchem das Bewußtsein „seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße

*) Manchen deutschen Lesern wird eine Uebersetzung dieser und der übrigen englischen Stellen willkommen sein:

„Der letzte Urheber aller unserer Willensakte ist der Schöpfer der Welt, welcher diese unermeßliche Maschine zuerst in Bewegung gesetzt und alle Wesen in die besondere Lage gebracht hat, aus welcher jede nachmalige Begebenheit mit unvermeidlicher Nothwendigkeit erfolgen mußte. Dieserhalb sind menschliche Handlungen entweder gar keiner Schlechtigkeit fähig, weil sie von einer so guten Ursache ausgehen, oder aber, wenn sie irgend schlecht sein können, so verwickeln sie unsern Schöpfer in dieselbe Schuld, indem er anerkanntermaaßen ihre letzte Ursache, ihr Urheber ist. Denn wie ein Mann, der eine Mine anzündet, für alle Folgen hiervon verantwortlich ist, der Schwefelfaden mag lang oder kurz gewesen sein, ebenso ist überall, wo eine ununterbrochene Verkettung nothwendig wirkender Ursachen fest steht, das Wesen, es sei endlich oder unendlich, welches die erste bewirkt, auch der Urheber aller übrigen.“

„Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden „verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung „und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen „hinauf, zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich „in einer fremden Hand angetroffen wird". — Er sucht nun diese große Bedenklichkeit durch die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung zu heben; durch diese aber wird so offenbar im Wesentlichen der Sache nichts geändert, daß ich überzeugt bin, es sei ihm damit gar nicht Ernst gewesen. Auch gesteht er selbst das Unzulängliche seiner Auflösung ein, S. 184, wo er hinzufügt: „allein ist denn „jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und „faßlicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der „Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit „darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punkt so weit wie möglich „aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie gar nicht „davon sprächen, auch wohl Niemand leichtlich an ihn denken würde."

Ich kehre, nach dieser sehr beachtenswerthen Zusammenstellung heterogener Stimmen, die alle dasselbe sagen, zu unserm Kirchenvater zurück. Die Gründe, mit welchen er die schon von ihm in ihrer ganzen Schwere gefühlte Bedenklichkeit zu beseitigen hofft, sind theologische, nicht philosophische, also nicht von unbedingter Gültigkeit. Die Unterstützung derselben ist, wie gesagt, der dritte Grund, zu den zwei oben angeführten, warum er ein dem Menschen von Gott verliehenes liberum arbitrium zu vertheidigen sucht. Ein solches, da es sich zwischen dem Schöpfer und die Sünden seines Geschöpfes trennend in die Mitte stellte, wäre auch wirklich zur Beseitigung der ganzen Bedenklichkeit hinreichend, wenn es nur, wie es leicht mit Worten gesagt ist und allenfalls dem nicht viel weiter als diese gehenden Denken genügen mag, auch bei der ernstlichen und tiefern Betrachtung wenigstens denkbar bliebe. Allein wie soll man sich vorstellig machen, daß ein Wesen, welches seiner ganzen Existentia und Essentia nach, das Werk eines andern ist, doch sich selbst uranfänglich und von Grund aus bestimmen und demnach für sein Thun verantwortlich sein könne? Der Satz Operari sequitur esse, d. h. die Wirkungen jedes Wesens folgen aus seiner Beschaffenheit, stößt jene Annahme um, ist aber selbst unumstößlich. Handelt ein Mensch schlecht, so kommt es daher, daß er schlecht ist. An jenen Satz aber knüpft sich sein Corollarium: ergo unde esse, inde operari. Was würde man von dem Uhrmacher sagen, der seiner Uhr zürnte, weil sie unrichtig ginge? Wenn man auch noch so gern den Willen zu einer tabula rasa machen möchte, so wird man

doch nicht umhin können einzugestehen, daß wenn z. B. von zwei Menschen der eine, in moralischer Hinsicht, eine der des andern ganz entgegengesetzte Handlungsweise befolgt, diese Verschiedenheit, die doch irgend woraus entspringen muß, ihren Grund entweder in den äußern Umständen hat, wo dann die Schuld offenbar nicht die Menschen trifft, oder aber in einer ursprünglichen Verschiedenheit ihres Willens selbst, wo dann Schuld und Verdienst abermals nicht sie trifft, wenn ihr ganzes Sein und Wesen das Werk eines Andern ist. Nachdem die angeführten großen Männer sich vergeblich angestrengt haben, aus diesem Labyrinth einen Ausgang zu finden, gestehe ich willig ein, daß die moralische Verantwortlichkeit des menschlichen Willens ohne Aseität desselben zu denken, auch meine Fassungskraft übersteigt. Dasselbe Unvermögen ist es ohne Zweifel gewesen, was die siebente der acht Definitionen, mit welchen Spinoza seine Ethik eröffnet, diktirt hat: ea res libera dicetur, quae ex sola naturae suae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum.

Wenn nämlich eine schlechte Handlung aus der Natur, d. i. der angeborenen Beschaffenheit des Menschen entspringt, so liegt die Schuld offenbar am Urheber dieser Natur. Deshalb hat man den freien Willen erfunden. Aber woraus nun, unter Annahme desselben, sie entspringen soll, ist schlechterdings nicht einzusehen, weil er im Grunde eine bloß negative Eigenschaft ist und nur besagt, daß nichts den Menschen nöthigt, oder hindert, so oder so zu handeln. Dadurch aber wird nimmermehr klar, woraus denn zuletzt die Handlung entspringt, da sie nicht aus der angeborenen, oder angeschaffenen Beschaffenheit des Menschen hervorgehen soll, indem sie alsdann seinem Schöpfer zur Last fiele, noch aus den äußern Umständen allein, indem sie alsdann dem Zufall zuzuschreiben wäre, der Mensch also jedenfalls schuldlos bliebe, — während er doch dafür verantwortlich gemacht wird. Das natürliche Bild eines freien Willens ist eine unbeschwerte Wage; sie hängt ruhig da, und wird nie aus ihrem Gleichgewicht kommen, wenn nicht in eine ihrer Schalen etwas gelegt wird. So wenig wie sie aus sich selbst die Bewegung, kann der freie Wille aus sich selbst eine Handlung hervorbringen, weil eben aus Nichts nichts wird. Soll die Wage sich nach einer Seite senken, so muß ein fremder Körper ihr aufgelegt werden, der dann die Quelle der Bewegung ist. Ebenso muß die menschliche Handlung durch etwas hervorgebracht werden, welches positiv wirkt und etwas mehr ist, als eine bloß negative Freiheit. Dies aber kann nur zweierlei sein: entweder thun es die

Motive an und für sich, d. h. die äußern Umstände; dann ist offenbar der Mensch unverantwortlich für die Handlung, auch müßten alsdann alle Menschen unter gleichen Umständen ganz gleich handeln; oder aber es entspringt aus seiner Empfänglichkeit für solche Motive, also aus dem angeborenen Charakter, d. h. aus den dem Menschen ursprünglich einwohnenden Neigungen, welche in den Individuen verschieden sein können und kraft deren die Motive wirken. Dann aber ist der Wille kein freier mehr; denn diese Neigungen sind das auf die Schale der Wage gelegte Gewicht. Die Verantwortlichkeit fällt auf Den zurück, der sie hineingelegt hat, d. h. dessen Werk der Mensch mit solchen Neigungen ist. Daher ist er nur in dem Fall, daß er selbst sein eigenes Werk sei, d. h. Aseität habe, für sein Thun verantwortlich.

Der ganze hier dargelegte Gesichtspunkt der Sache läßt ermessen, was Alles an der Freiheit des Willens hängt, welche eine unerläßliche Kluft bildet, zwischen dem Schöpfer und den Sünden seines Geschöpfs, woraus begreiflich wird, warum die Theologen sie so beharrlich festhalten, und ihre Schildknappen, die Philosophieprofessoren, sie pflichtschuldigst dabei so eifrig unterstützen, daß sie, für die bündigsten Gegenbeweise großer Denker taub und blind, den freien Willen festhalten und dafür kämpfen, wie pro ara et focis.

Um aber endlich meinen oben unterbrochenen Bericht über den Augustinus zu beschließen, so geht seine Meinung im Ganzen dahin, daß der Mensch eigentlich nur vor dem Sündenfall einen ganz freien Willen gehabt habe, nach demselben aber, der Erbsünde anheimgefallen, von der Gnadenwahl und Erlösung sein Heil zu hoffen habe, — welches gesprochen heißt wie ein Kirchenvater.

Inzwischen ist durch den Augustinus und sein Streit mit Manichäern und Pelagianern die Philosophie zum Bewußtsein unsers Problems erwacht. Von nun an wurde es ihr, durch die Scholastiker, allmählich deutlicher, wovon Buridan's Sophisma und die oben angeführte Stelle Dante's Zeugniß ablegen. — Wer aber zuerst der Sache auf den Grund gekommen, ist, allem Anschein nach, Thomas Hobbes, dessen diesem Gegenstand eigens gewidmete Schrift: Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum, 1656 erschien; sie ist jetzt selten. In englischer Sprache findet sie sich in Th. Hobbes moral and political works, ein Band in Folio, London 1750, S. 469 fg., woraus ich folgende Hauptstelle hersetze. S. 483:

6) Nothing takes a beginning from itself, but from the action

of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will, the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily *caused* by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are *necessitated.*

7) I hold *that* to be a *sufficient* cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the *effect.* The same is also a *necessary* cause; for, if it be possible that a *sufficient* cause shall not bring forth the *effect,* then there wanteth somewhat, which was needfull to the producing of it, and so the cause was not *sufficient.* But if it be impossible that a *sufficient* cause should not produce the effect, then is a *sufficient* cause a *necessary* cause. Hence it is manifest, that whatever is produced, is produced *necessarily.* For whatsoever is produced has had a *sufficient* cause to produce it, or else it had not been; and therefore also *voluntary* actions are *necessitated.*

8) That ordinary definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Nonsense; being as much as to say, the cause may be *sufficient,* that is to say *necessary,* and yet the effect shall not follow. —

S. 485, Every accident, how contingent so ever it seem, or how *voluntary* so ever it be, is produced *necessarily.**)

---

*) 6) „Nichts fängt von selbst an, sondern Jedes durch die Einwirkung irgend einer andern, außer ihm gelegenen unmittelbaren Ursache. Daher, wenn jetzt ein Mensch etwas wünscht oder will, was er unmittelbar vorher nicht wünschte, noch wollte, so ist die Ursache seines Wollens nicht dies Wollen selbst, sondern etwas Anderes, nicht von ihm Abhängendes. Demnach, da der Wille unstreitig die nothwendige Ursache der willkürlichen Handlungen ist, und, dem eben Gesagten zufolge, der Wille nothwendig verursacht wird, durch andere von ihm unabhängige Dinge, so folgt, daß alle willkürlichen Handlungen nothwendige Ursachen haben, also necessitirt sind.

7) Als eine zureichende Ursache erkenne ich die an, welcher nichts abgeht von dem, was zur Hervorbringung der Wirkung nöthig ist. Eine solche aber ist zugleich eine nothwendige Ursache. Denn wenn es möglich wäre, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte, so

In seinem berühmten Buche de cive, c. 1, § 7, sagt er: Fertur unusquisque ad appetitionem ejus, quod sibi bonum, et ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum.

Gleich nach Hobbes sehen wir den Spinoza von derselben Ueberzeugung durchdrungen. Seine Lehre in diesem Punkte zu charakterisiren, werden ein Paar Stellen hinreichen:

Eth., P. I, prop. 32. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. — Coroll. 2. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur.

Ibid., P. II, scholium ultimum. Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit.

Ibid., P. III, prop. 2. Schol. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. — Epist. 62. Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et

---

müßte ihr etwas zur Hervorbringung dieser Nöthiges gefehlt haben; dann aber wäre die Ursache nicht zureichend. Wenn es aber unmöglich ist, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte, dann ist eine zureichende Ursache auch eine nothwendige Ursache. Hieraus folgt offenbar, daß Alles, was hervorgebracht wird, nothwendig hervorgebracht wird. Denn Alles was hervorgebracht ist, hat eine zureichende Ursache gehabt, die es hervorbrachte, sonst wäre es nie entstanden; also sind auch die willkürlichen Handlungen necessitirt.

8) Jene gewöhnliche Definition eines frei Handelnden (daß es nämlich ein solches wäre, welches, wenn alles zur Hervorbringung der Wirkung Nöthige beisammen wäre, diese dennoch auch nicht hervorbringen könnte) enthält einen Widerspruch und ist Unsinn, da sie besagt, daß eine Ursache zureichend, d. i. nothwendig sein und die Wirkung doch ausbleiben könne.

S. 485. Jede Begebenheit, so zufällig sie scheinen oder so willkürlich sie sein mag, erfolgt nothwendig."

minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. — — His, quaenam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

Ein beachtenswerther Umstand aber ist es, daß Spinoza zu dieser Einsicht erst in seinen letzten (d. i. vierziger) Jahren gelangt ist, nachdem er früher, im Jahre 1665, als er noch Kartesianer war, in seinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, die entgegengesetzte Meinung entschieden und lebhaft vertheidigt und sogar im geraden Widerspruch mit dem soeben angeführten Scholio ultimo Partis II, hinsichtlich des Buridan'schen Sophismas gesagt hatte: si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat.

Dieselbe Meinungsveränderung und Bekehrung werde ich weiter unten von zwei andern großen Männern zu berichten haben. Dies beweist, wie schwierig und tief liegend die rechte Einsicht in unser Problem ist.

Hume, in seinem Essay on liberty and necessity, aus welchem ich bereits oben eine Stelle beizubringen hatte, schreibt mit der klarsten Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der einzelnen Willensakte, bei gegebenen Motiven, und trägt sie in seiner allgemeinfaßlichen Weise höchst deutlich vor. Er sagt: Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature. Und weiterhin: It seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and his inference from motives to voluntary actions, from character to conduct*).

Aber kein Schriftsteller hat die Nothwendigkeit der Willensakte so ausführlich und überzeugend dargethan, wie Priestley, in seinem diesem Gegenstand ausschließlich gewidmeten Werke, The Doctrine of

*) „So ergiebt sich, daß die Verbindung zwischen Motiven und willkürlichen Handlungen so regelmäßig und gleichförmig ist, wie die zwischen Ursache und Wirkung in irgend einem Theile der Natur nur sein kann.“ — — — „Es scheint demnach fast unmöglich, weder in der Wissenschaft, noch auch in Handlungen irgend einer Art, etwas zu unternehmen, ohne die Lehre von der Nothwendigkeit und jenen Schluß von Motiven auf Willensakte vom Charakter auf die Handlungsweise, anzuerkennen.“

philosophical necessity. Wen dieses überaus klar und faßlich geschriebene Buch nicht überzeugt, dessen Verstand muß durch Vorurtheile wirklich paralysirt sein. Zur Charakterisirung seiner Resultate setze ich einige Stellen her, welche ich nach der zweiten Ausgabe, Birmingham 1782, citire.

Vorrede S. xx. There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty. — S. 26. Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been. — S. 37. Though an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone. — S. 43. Saying that the will is *self-determined,* gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a *determination,* which is an *effect,* takes place, whithout any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of *motive*, there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what *words* he pleases, he can have no more *conception* how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weigth at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be *nothing.* — S. 66. In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the *proper cause* of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else. — S. 84. It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same. — S. 90. A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere *deception;* and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection *since,* he could not have acted otherwise than he did. — S. 287. In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense. — *)

---

*) S. xx. „Für meinen Verstand giebt es keine handgreiflichere Absurdität, als den Begriff der moralischen Freiheit." — S. 26. „Ohne ein Wunder, oder die Dazwischenkunft irgend einer äußern Ursache, hat kein Willensakt

Nun ist zu bemerken, daß es dem Priestley gerade so gegangen ist, wie dem Spinoza und noch einem sogleich anzuführenden sehr großen Manne. Priestley sagt nämlich in der Vorrede zur ersten Ausgabe, S. XXVII: I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me*).

---

oder Handlung irgend eines Menschen anders ausfallen können, als sie ausgefallen ist." — S. 37. „Obwohl eine Neigung oder Bestimmung meines Gemüthes nicht die Schwerkraft ist, so hat sie doch einen ebenso sichern und nothwendigen Einfluß und Wirkung auf mich, wie jene Kraft auf einen Stein." — S. 43. „Der Ausdruck, daß der Wille ein Sichselbstbestimmendes sei, giebt gar keinen Begriff, oder vielmehr enthält eine Absurdität, nämlich diese, daß eine Bestimmung, welche eine Wirkung ist, eintritt ohne irgend eine Ursache. Denn ausschließlich von Allem, was unter der Benennung Motiv verstanden wird, bleibt in der That gar nichts übrig, was jene Bestimmung hervorbringen könnte. Gebrauche Einer was für Worte er will, einen Begriff davon, daß wir bisweilen durch Motive, bisweilen aber ohne alle Motive zu etwas bestimmt würden, kann er doch nicht mehr haben, als davon, daß eine Wagschaale bisweilen durch Gewichte herabgezogen würde, bisweilen aber durch eine Art Substanz, die gar kein Gewicht hätte und die, was immer sie auch an sich selbst sein möchte, in Hinsicht auf die Wagschaale nichts wäre. — S. 66. „Im angemessenen philosophischen Ausdruck sollte das Motiv die eigentliche Ursache der Handlung genannt werden; denn die ist es so sehr, wie irgend etwas in der Natur die Ursache eines andern ist." — S. 84. „Nie wird es in unserer Macht stehen, zwei verschiedene Wahlen zu treffen, wenn alle vorhergängigen Umstände genau dieselben sind." — S. 99. „Allerdings kann ein Mensch, der sich über irgend eine bestimmte Handlung in seinem vergangenen Lebenslaufe Vorwürfe macht, sich einbilden, daß wenn er wieder in derselben Lage wäre, er anders handeln würde. Allein dies ist bloße Täuschung; wenn er sich strenge prüft und alle Umstände in Anschlag bringt, so kann er sich überzeugen, daß, bei derselben innern Stimmung und genau derselben Ansicht der Dinge, die er damals hatte, mit Ausschluß aller andern seitdem durch Ueberlegung erlangten Ansichten, er nicht anders handeln konnte, als wie er gehandelt hat." — S. 287. „Kurzum, es liegt hier keine andere Wahl vor, als die zwischen der Lehre von der Nothwendigkeit, oder absolutem Unsinn."

*) „Ich bin jedoch nicht leicht zu der Lehre von der Nothwendigkeit zu bekehren gewesen. Wie Dr. Hartley selbst habe ich meine Freiheit nur mit großem Widerstreben aufgegeben; in einem langen Briefwechsel, den ich einst über diesen Gegenstand geführt habe, behauptete ich sehr eifrig die Lehre von der Freiheit und gab keineswegs den Gründen nach, die man mir entgegensetzte."

Der dritte große Mann, dem es ebenso ergangen, ist Voltaire, welcher es mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit und Naivetät berichtet. Nämlich in seinem Traité de métaphysique, chap. 7, hatte er die sogenannte Willensfreiheit ausführlich und lebhaft vertheidigt. Allein in seinem, mehr als vierzig Jahre später geschriebenen Buche: Le philosophe ignorant, lehrt er die strenge Necessitation der Willensakte, im 13. Kapitel, welches er so beschließt: Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre. Im darauf folgenden Buche, Le principe d'action, sagt er chap. 13: Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous faisons.

Diese gleichmäßige Bekehrung dreier so höchst eminenter Köpfe zu unserer Einsicht muß denn doch wohl Jeden stutzig machen, der mit dem gar nicht zur Sache redenden „aber ich kann doch thun was ich will" seines einfältigen Selbstbewußtseins wohlgegründete Wahrheiten anzufechten unternimmt.

Nach diesen seinen nächsten Vorgängern darf es uns nicht wundern, daß Kant die Notwendigkeit, mit welcher der empirische Charakter durch die Motive zu Handlungen bestimmt wird, als eine, wie bei ihm, so auch bei Andern bereits ausgemachte Sache nahm und sich nicht damit aufhielt, sie von Neuem zu beweisen. Seine „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte" hebt er so an: „Was man sich auch in „metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des „Willens machen möge, so sind doch die Erscheinungen desselben, „die menschlichen Handlungen, eben so wohl, als jede andere Natur„begebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt." — In der Kritik der reinen Vernunft (S. 548 der ersten, oder S. 577 der fünften Auflage) sagt er: „Weil der empirische Charakter selbst aus „den Erscheinungen als Wirkung, und aus der Regel derselben, welche „Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß, so sind alle „Handlungen des Menschen, in der Erscheinung, aus seinem empi„rischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen nach der „Ordnung der Natur bestimmt; und wenn wir alle Erscheinungen

„seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es „keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewiß„heit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als „nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charak„ters giebt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch „allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, „wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die „bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen." — Ebendaselbst S. 798 der ersten, oder S. 826 der fünften Auflage heißt es: „Der „Wille mag auch frei sein, so kann dies doch nur die intelligible Ur„sache unsers Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der Aeuße„rungen desselben, d. i. die Handlungen betrifft, so müssen wir, nach „einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft „im empirischen Gebrauch ausüben können, sie niemals anders, als „alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren „Gesetzen derselben erklären." — Ferner in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 177 der vierten Auflage, oder S. 230 der Rosenkranzischen: „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich „wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere „sowohl, als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß „jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen „alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Men„schen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, so wie eine Mond„oder Sonnenfinsterniß ausrechnen könnte."

Hieran aber knüpft er seine Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, vermöge der Unterscheidung des intelligibeln Charakters vom empirischen, auf welche Ansicht, da ich mich gänzlich zu ihr bekenne, ich weiter unten zurückkommen werde. Kant hat sie zwei Mal vorgetragen, nämlich in der Kritik der reinen Vernunft, S. 532—554 der ersten, oder S. 560—582 der fünften Auflage, noch deutlicher aber in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 169—179 der vierten Auflage, oder S. 224—231 der Rosenkranzischen; diese überaus tief gedachten Stellen muß Jeder lesen, der eine gründliche Erkenntniß von der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Nothwendigkeit der Handlungen erlangen will. —

Von den Leistungen aller dieser edeln und ehrwürdigen Vorgänger unterscheidet gegenwärtige Abhandlung des Gegenstandes sich bis hieher hauptsächlich in zwei Punkten: erstlich dadurch, daß ich, auf Anleitung der Preisfrage, die innere Wahrnehmung des Willens im Selbstbewußtsein, von der äußern streng gesondert und jede von beiden für

sich betrachtet habe, wodurch die Aufdeckung der Quelle der auf die meisten Menschen so unwiderstehlich wirkenden Täuschung allererst möglich geworden; zweitens dadurch, daß ich den Willen im Zusammenhange mit der gesammten übrigen Natur in Betracht gezogen habe, was Keiner vor mir gethan, und wodurch allererst der Gegenstand mit derjenigen Gründlichkeit, methodischen Einsicht und Ganzheit, deren er fähig ist, abgehandelt werden konnte.

Jetzt noch ein paar Worte über einige Schriftsteller, die nach Kant geschrieben haben, welche ich jedoch nicht als meine Vorgänger betrachte.

Von der soeben belobten, höchst wichtigen Lehre Kants, über den intelligibeln und empirischen Charakter, hat eine erläuternde Paraphrase Schelling geliefert, in seiner „Untersuchung über die menschliche Freiheit," S. 465—471. Diese Paraphrase kann, durch die Lebhaftigkeit ihres Kolorits, dienen, Manchem die Sache faßlicher zu machen, als die gründliche, aber trockene Kantische Darstellung es vermag. Inzwischen darf ich derselben nicht erwähnen, ohne zur Ehre der Wahrheit und Kants zu rügen, daß Schelling hier, wo er eine der wichtigsten und bewunderungswürdigsten, ja, meines Erachtens, die tiefsinnigste aller Kantischen Lehren vorträgt, nicht deutlich ausspricht, daß, was er jetzt darlegt, dem Inhalte nach, Kant angehört, vielmehr sich so ausdrückt, daß die allermeisten Leser, welchen der Inhalt der weitläufigen und schwierigen Werke des großen Mannes nicht genau gegenwärtig ist, wähnen müssen, hier Schellings eigene Gedanken zu lesen. Wie sehr hierin der Erfolg der Absicht entsprochen hat, will ich nur durch einen Beleg aus vielen zeigen. Noch heutigen Tages sagt ein junger Professor der Philosophie in Halle, Hr. Erdmann, in seinem Buche von 1837, betitelt „Leib und Seele," S. 101: „wenn auch Leibniz, ähnlich wie Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit, „die Seele vor aller Zeit sich bestimmen läßt" u. s. w. Schelling steht also hier zu Kant in der glücklichen Lage des Amerigo zum Kolumbus; mit seinem Namen wird die fremde Entdeckung gestempelt. Er hat es aber auch seiner Klugheit und nicht dem Zufall zu danken. Denn er hebt, S. 465, an: „Ueberhaupt hat erst der Idealismus „die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben" u. s. w., und nun folgen unmittelbar die Kantischen Gedanken. Also statt hier, der Redlichkeit gemäß, zu sagen Kant, sagt er klüglich der Idealismus; unter diesem vieldeutigen Ausdruck wird jedoch hier Jeder Fichte's, und Schellings erste, Fichtianische Philosophie verstehen, nicht aber Kants Lehre, da dieser gegen die Benennung Idealismus

für seine Philosophie protestirt (z. B. Prolegomena, S. 51, und S. 155, Rosenkr.), und sogar seiner zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, S. 274, eine „Widerlegung des Idealismus“ eingefügt hatte. Auf der folgenden Seite erwähnt nun Schelling sehr klüglich, in einer beiläufigen Phrase, den „Kantischen Begriff,“ um nämlich Die zu beschwichtigen, welche schon wissen, daß es Kantischer Reichthum ist, den man hier so pomphaft als eigene Waare auskramt. Dann aber wird noch gar S. 472, aller Wahrheit und Gerechtigkeit zum Trotz, gesagt, Kant hätte sich nicht zu derjenigen Ansicht in der Theorie erhoben, u. s. w., während aus den beiden oben von mir zum Nachlesen empfohlenen, unsterblichen Stellen Kants Jeder deutlich sehen kann, daß gerade diese Ansicht ihm allein ursprünglich angehört, welche ohne ihn noch tausend solche Köpfe, wie die Herren Fichte und Schelling nimmermehr zu fassen fähig gewesen wären. Da ich hier von der Abhandlung Schellings zu sprechen hatte, durfte ich über diesen Punkt nicht schweigen, sondern habe nur meine Pflicht erfüllt gegen jenen großen Lehrer der Menschheit, der ganz allein neben Goethe der gerechte Stolz der deutschen Nation ist, indem ich, was unwidersprechlich ihm allein angehört, ihm vindicire, — zumal in einer Zeit, von der ganz eigentlich Goethe's Wort gilt: „das Knabenvolk ist Herr der Bahn.“ — Uebrigens hat Schelling, in derselben Abhandlung, ebenso wenig Anstand genommen, die Gedanken, ja, die Worte Jakob Böhme's sich zuzueignen, ohne seine Quelle zu verrathen.

In England und Frankreich steht die Philosophie, im Ganzen genommen, fast noch da, wo Locke und Condillac sie gelassen haben. Maine de Biran, von seinem Herausgeber, Hrn. Cousin, le premier méthaphysicien Francais de mon temps genannt, ist, in seinen 1834 erschienenen Nouvelles considérations du physique et moral, ein fanatischer Bekenner des liberi arbitrii indifferentiae, und nimmt es als eine Sache, die sich ganz und gar von selbst versteht. Nicht anders machen es manche der deutschen neueren, philosophischen Scribenten: das liberum arbitrium indifferentiae, unter dem Namen „sittliche Freiheit“, tritt als eine ausgemachte Sache bei ihnen auf, gerade als ob alle die oben angeführten großen Männer nie dagewesen wären. Sie erklären die Freiheit des Willens für unmittelbar im Selbstbewußtsein gegeben und dadurch so unerschütterlich festgestellt, daß alle Argumente dagegen nichts Anderes, als Sophismen sein können. Diese erhabene Zuversicht entspringt bloß daraus, daß die Guten gar nicht wissen, was Freiheit des Willens ist und bedeutet, sondern, in ihrer

Unschuld, nichts Anderes darunter verstehen, als die in unserm zweiten Abschnitt analysirte Herrschaft des Willens über die Glieder des Leibes, an welcher doch wohl nie ein vernünftiger Mensch gezweifelt hat und deren Ausdruck eben jenes „ich kann thun was ich will" ist. Dies, meinen sie ganz ehrlich, sei die Freiheit des Willens, und pochen darauf, daß sie über allen Zweifel erhaben ist. Es ist eben der Stand der Unschuld, in welchen, nach so vielen großen Vorgängern, die Hegelsche Philosophie den deutschen denkenden Geist zurückversetzt hat. Leuten dieses Schlages könnte man freilich zurufen:

„Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
„Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
„Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?"

Jedoch mögen bei Manchen unter ihnen, die oben angedeuteten theologischen Motive im Stillen wirksam sein.

Und dann wieder die medicinischen, zoologischen, historischen, politischen und belletristischen Schriftsteller unserer Tage, wie äußerst gern ergreifen sie jede Gelegenheit, um die „Freiheit des Menschen", die „sittliche Freiheit" zu erwähnen! Sie dünken sich etwas damit. Auf eine Erklärung derselben lassen sie sich freilich nicht ein; aber wenn man sie examiniren dürfte, würde man finden, daß sie dabei entweder gar nichts, oder aber unser altes, ehrliches, wohlbekanntes liberum arbitrium indifferentiae denken, in so vornehme Redensarten sie es auch kleiden möchten, also einen Begriff, von dessen Unstatthaftigkeit den großen Haufen zu überzeugen, wohl nimmer gelingen wird, von welchem jedoch Gelehrte sich hüten sollten, mit so viel Unschuld zu reden. Daher eben giebt es auch einige Verzagte unter ihnen, welche sehr belustigend sind, indem sie nicht mehr sich unterstehen, von der Freiheit des *Willens* zu reden, sondern, um es fein zu machen, statt dessen sagen „Freiheit des *Geistes*" und damit durchzuschleichen hoffen. Was sie sich dabei denken, weiß ich glücklicherweise dem mich fragend ansehenden Leser anzugeben: Nichts, rein gar nichts, — als daß es eben, nach guter deutscher Art und Kunst, ein unentschiedener, ja eigentlich nichtssagender Ausdruck ist, welcher einen, ihrer Leerheit und Feigheit erwünschten Hinterhalt gewährt, zum Entwischen. Das Wort „Geist", eigentlich ein tropischer Ausdruck, bezeichnet überall die *intellektuellen* Fähigkeiten, im Gegensatz des Willens; diese aber sollen in ihrem Wirken durchaus nicht frei sein, sondern sich zunächst den Regeln der Logik, sodann aber dem jedesmaligen *Objekt* ihres Erkennens anpassen, fügen und unterwerfen, damit sie rein, d. h. ob-

jektiv auffassen, und es nie heiße stat pro ratione voluntas. Ueberhaupt ist dieser „Geist", der in jetziger deutscher Litteratur sich überall herumtreibt, ein durchaus verdächtiger Geselle, den man daher, wo er sich betreffen läßt, nach seinem Paß fragen soll. Der mit Feigheit verbundenen Gedankenarmuth als Maske zu dienen, ist sein häufigstes Gewerbe. Uebrigens ist das Wort Geist bekanntlich mit dem Worte Gas verwandt, welches, aus dem Arabischen und der Alchimie stammend, Dunst oder Luft bedeutet, eben wie auch spiritus, πνευμα, animus, verwandt mit ἄνεμος.

Besagtermaaßen also steht es hinsichtlich unseres Themas, in der philosophischen und in der weitern gelehrten Welt, nach Allem, was die angeführten großen Geister darüber gelehrt haben; woran sich abermals bestätigt, daß nicht allein die Natur, zu allen Zeiten, nur höchst wenige wirkliche Denker, als seltene Ausnahmen, hervorgebracht hat, sondern diese Wenigen selbst stets auch nur für sehr Wenige dagewesen sind. Daher eben behaupten Wahn und Irrthum fortwährend die Herrschaft. —

Bei einem moralischen Gegenstande ist auch das Zeugniß der großen Dichter von Gewicht. Sie reden nicht nach systematischer Untersuchung, aber ihrem Tiefblick liegt die menschliche Natur offen, daher treffen ihre Aussagen unmittelbar die Wahrheit. — In Shakespheare, Measure for measure, A. 2, Sc. 2, bittet Isabella den Reichsverweser Angelo um Gnade für ihren zum Tode verurtheilten Bruder:

Angelo. I will not do it.
Isab. But can you if you would?
Ang. Look, what I *will* not, that I *cannot* do*).

In Twelfth nights, A. 1, heißt es:

Fate show thy force, ourselves we do not owe,
What is decree'd must be, and be this so**)

Auch Walter Scott, dieser große Kenner und Maler des menschlichen Herzens und seiner geheimsten Regungen, hat jene tief liegende Wahrheit rein zu Tage gefördert, in seinem St. Romans Well, Vol. 3, chap. 6. Er stellt eine sterbende, reuige Sünderin dar, die

*) Angelo. Ich will es nicht thun.
Isabella. Aber könntet Ihr's, wenn Ihr wolltet?
Angelo. Seht, was ich nicht will, das kann ich nicht.

**) Jetzt kannst du deine Macht, o Schicksal, zeigen,
Was sein soll muß geschehn, und Keiner ist sein eigen.

auf dem Sterbebette ihr geängstetes Gewissen durch Geständnisse zu erleichtern sucht, und mitten unter diesen läßt er sie sagen:

Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever liv'd, — detestable to myself, worst of all; because even in my penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought! *)

Einen Beleg zu dieser dichterischen Darstellung liefert folgende ihr parallele Thatsache, welche zugleich die Lehre von der Konstanz des Charakters auf das Stärkeste bestätigt. Sie ist, 1845, aus der französischen Zeitung La Presse in die Times, vom 2. Juli 1845, übergegangen, woraus ich sie übersetze. Die Ueberschrift lautet: Militärische Hinrichtung zu Oran. „Am 24. März war der Spanier Aguilar, alias Gomez, zum Tode verurtheilt worden. Am Tage vor der Hinrichtung sagte er, im Gespräch mit seinem Kerkermeister: Ich bin nicht so schuldig, wie man mich dargestellt hat; ich bin angeklagt, 30 Mordthaten begangen zu haben, während ich doch nur 26 begangen habe. Von Kindheit auf dürstete ich nach Blut; als ich $7^1/_2$ Jahr alt war, erstach ich ein Kind. Ich habe eine schwangere Frau gemordet, und in späterer Zeit einen spanischen Offizier, in Folge wovon ich mich genöthigt sah, aus Spanien zu entfliehen. Ich flüchtete nach Frankreich, woselbst ich zwei Verbrechen begangen habe, ehe ich in die Fremdenlegion trat. Unter allen meinen Verbrechen bereue ich am meisten Folgendes: Im Jahr 1841 nahm ich an der Spitze meiner Kompagnie, einen deputirten General-Commissair, der von einem Sergeanten, einem Korporal und 7 Mann eskortirt war, gefangen; ich ließ sie alle enthaupten. Der Tod dieser Leute lastet schwer auf mir; ich sehe sie in meinen Träumen, und morgen werde ich sie erblicken in den mich zu erschießen beorderten Soldaten. Nichtsdestoweniger würde ich, wenn ich meine Freiheit wieder erhielte, noch Andere morden."

Auch folgende Stelle in Goethe's Iphigenia (A. 4, Sc. 2) gehört hieher:

---

*) „Geht und überlaßt mich meinem Schicksale. Ich bin das elendeste und abscheulichste Geschöpf, das je gelebt hat, — mir selber am abscheulichsten. Denn mitten in meiner Reue flüstert etwas mir heimlich zu, daß, wenn ich wieder wäre, wie ich gewesen bin, ich alle Schlechtigkeiten, die ich begangen habe, abermals begehen würde, ja noch schlimmere dazu. O, um des Himmels Beistand, den nichtswürdigen Gedanken zu ersticken!"

Arkas: Denn du hast nicht der Treue Rath geachtet.

Iphigenia: Was ich vermochte, hab' ich gern gethan.

Arkas: Noch änderst du den Sinn zur rechten Zeit.

Iphigenia: Das steht nun einmal nicht in unsrer Macht.

Auch eine berühmte Stelle in Schiller's Wallenstein spricht unsere Grundwahrheit aus:

„Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln."

V.

Schluß und höhere Ansicht.

Alle jene sowohl poetischen, als philosophischen, glorreichen Vorgänger in der von mir verfochtenen Wahrheit habe ich hier gern in Erinnerung gebracht. Inzwischen sind nicht Autoritäten, sondern Gründe die Waffen des Philosophen; daher ich nur mit diesen meine Sache geführt habe, und doch hoffe, ihr eine solche Evidenz gegeben zu haben, daß ich jetzt wohl berechtigt bin, die Folgerung a non posse ad non esse zu ziehen, wodurch die oben, bei Untersuchung des Selbstbewußtseins, direkt und thatsächlich, folglich a posteriori begründete Verneinung der von der Königlichen Societät aufgestellten Frage jetzt auch mittelbar und a priori begründet ist, indem, was überhaupt nicht vorhanden ist, auch nicht im Selbstbewußtsein Data haben kann, aus denen es sich beweisen ließe.

Wenn nun auch die hier verfochtene Wahrheit zu denen gehören mag, welche den vorgefaßten Meinungen der kurzsichtigen Menge entgegen, ja, dem Schwachen und Unwissenden anstößig sein können; so hat mich dies nicht abhalten dürfen, sie ohne Umschweife und ohne Rückhalt darzulegen; abgesehen, daß ich hier nicht zum Volke, sondern zu einer erleuchteten Akademie rede, welche ihre sehr zeitgemäße Frage nicht aufgestellt hat zur Befestigung des Vorurtheils, sondern zur Ehre der Wahrheit. — Ueberdies wird der redliche Wahrheitsforscher, so lange es sich noch darum handelt, eine Wahrheit festzustellen und zu beglaubigen, stets allein auf ihre Gründe und nicht auf ihre Folgen sehen, als wozu die Zeit dann sein wird, wenn sie selbst feststeht. Unbekümmert um die Folgen, allein die Gründe prüfen und nicht erst fragen, ob eine erkannte Wahrheit auch mit dem System unserer übrigen Ueberzeugungen in Einklang stehe oder nicht, — dies ist es,

was schon Kant empfiehlt, dessen Worte ich hier zu wiederholen mich nicht entbrechen kann: „Dies bestärkt die schon von Andern erkannte „und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit „aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört „fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie außer ihrem „Felde etwa verstoßen möchte, sondern sie für sich allein, so viel man „kann, wahr und vollständig zu vollführen. Oeftere Beobachtung hat „mich überzeugt, daß, wenn man dieses Geschäft zu Ende gebracht „hat, das, was in der Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren „außerhalb, mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Be- „denklichkeit nur so lange aus den Augen ließ und bloß auf mein „Geschäft Acht hatte, bis es vollendet sei, endlich auf unerwartete „Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne „die mindeste Rücksicht auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vor- „liebe für dieselben, von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden „sich manche Irrthümer, manche verlorene Mühe (weil sie auf Blend- „werk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, „mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.“ (Kritik der prak- tischen Vernunft, S. 190 der vierten Auflage, oder 239 der Rosen- kranzischen.)

Unsere metaphysischen Kenntnisse überhaupt sind doch wohl noch himmelweit davon entfernt, eine solche Gewißheit zu haben, daß man irgend eine gründlich erwiesene Wahrheit darum verwerfen sollte, weil ihre Folgen nicht zu jenen passen. Vielmehr ist jede errungene und festgestellte Wahrheit ein eroberter Theil des Gebiets der Probleme des Wissens überhaupt und ein fester Punkt, die Hebel anzulegen, welche andere Lasten bewegen werden, ja, von welchem aus man sich, in günstigen Fällen, mit einem Male zu einer höheren Ansicht des Ganzen, als man bisher gehabt, emporschwingt. Denn die Verkettung der Wahrheiten ist in jedem Gebiete des Wissens so groß, daß, wer sich in den ganz sichern Besitz einer einzigen gesetzt hat, allenfalls hoffen darf, von da aus das Ganze zr erobern. Wie bei einer schwierigen algebraischen Aufgabe eine einzige positiv gegebene Größe von unschätzbarem Werth ist, weil sie die Lösung möglich macht, so ist, in der schwierigsten aller menschlichen Aufgaben, welches die Metaphysik ist, die sichere, a priori und a posteriori bewiesene Erkenntniß der strengen Nothwendigkeit, mit der aus gegebenem Charakter und gegebenen Motiven die Thaten erfolgen, ein solches unschätzbares Datum, von welchem ganz allein ausgehend man zur Lösung der gesammten Aufgabe gelangen kann. Daher muß Alles, was nicht eine feste, wissenschaftliche Beglaubigung

aufzuweisen hat, einer solchen wohlbegründeten Wahrheit, wo es ihr im Wege steht, weichen, nicht aber diese jenem, und keineswegs darf sie sich zu Accommodationen und Beschränkungen verstehen, um sich mit unbewiesenen und vielleicht irrigen Behauptungen in Einklang zu setzen.

Noch eine allgemeine Bemerkung sei mir hier erlaubt. Ein Rückblick auf unser Resultat giebt zu der Betrachtung Anlaß, daß in Hinsicht der zwei Probleme, welche schon im vorigen Abschnitt als die tiefsten der Philosophie der Neueren, hingegen den Alten nicht deutlich bewußt, bezeichnet wurden, — nämlich das Problem von der Willensfreiheit und das vom Verhältniß zwischen Idealem und Realem, — der gesunde, aber rohe Verstand nicht nur inkompetent ist, sondern sogar einen entschiedenen natürlichen Hang zum Irrthum hat, von welchem ihn zurückzubringen, es einer schon weit gediehenen Philosophie bedarf. Es ist ihm nämlich wirklich natürlich, hinsichtlich auf das Erkennen viel zu viel dem Objekt beizumessen, daher es Locke's und Kant's bedurfte, um zu zeigen, wie sehr viel davon aus dem Subjekt entspringt. Hinsichtlich auf das Wollen hingegen hat er umgekehrt den Hang, viel zu wenig dem Objekt und viel zu viel dem Subjekt beizulegen, indem er dasselbe ganz und gar von diesem ausgehen läßt, ohne den im Objekt gelegenen Faktor, die Motive, gehörig in Anschlag zu bringen, welche eigentlich die ganze individuelle Beschaffenheit der Handlungen bestimmen, während nur ihr Allgemeines und Wesentliches, nämlich ihr moralischer Grundcharakter vom Subjekt ausgeht. Eine solche dem Verstande natürliche Verkehrtheit in spekulativen Forschungen darf uns jedoch nicht wundern, da er ursprünglich allein zu praktischen und keineswegs zu spekulativen Zwecken bestimmt ist. —

Wenn wir nun, in Folge unserer bisherigen Darstellung, alle Freiheit des menschlichen Handelns völlig aufgehoben und dasselbe als durchweg der strengsten Nothwendigkeit unterworfen erkannt haben, so sind wir eben dadurch auf den Punkt geführt, auf welchem wir die wahre moralische Freiheit, welche höherer Art ist, werden begreifen können.

Es giebt nämlich noch eine Thatsache des Bewußtseins, von welcher ich bisher, um den Gang der Untersuchung nicht zu stören, gänzlich abgesehen habe. Diese ist das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für Das, was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Thäter unserer Thaten sind. Vermöge dieses Bewußtseins kommt es Keinem, auch dem nicht,

der von der im Bisherigen dargelegten Nothwendigkeit, mit welcher unsere Handlungen eintreten, völlig überzeugt ist, jemals in den Sinn, sich für ein Vergehen durch diese Nothwendigkeit zu entschuldigen und die Schuld von sich auf die Motive zu wälzen, da ja bei deren Eintritt die That unausbleiblich war. Denn er sieht sehr wohl ein, daß diese Nothwendigkeit eine subjektive Bedingung hat, und daß hier objective, d. h. unter den vorhandenen Umständen, also unter der Einwirkung der Motive, die ihn bestimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der seinigen gerade entgegengesetzte, sehr wohl möglich war und hätte geschehen können, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre; hieran allein hat es gelegen. Ihm, weil er dieser und kein Anderer ist, weil er einen solchen und solchen Charakter hat, war freilich keine andere Handlung möglich, aber an sich selbst also objective, war sie möglich. Die Verantwortlichkeit, deren er sich bewußt ist, trifft daher bloß zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber seinen Charakter; für diesen fühlt er sich verantwortlich. Und für diesen machen ihn auch die Andern verantwortlich, indem ihr Urtheil sogleich die That verläßt, um die Eigenschaften des Thäters festzustellen: „er ist ein schlechter Mensch, ein Bösewicht", — oder „er ist ein Spitzbube" — oder „er ist eine kleine, falsche, niederträchtige Seele", — so lautet ihr Urtheil, und auf seinen Charakter laufen ihre Vorwürfe zurück. Die That, nebst dem Motiv, kommt dabei bloß als Zeugniß von dem Charakter des Thäters in Betracht, gilt aber als ein sicheres Symptom desselben, wodurch er unwiderruflich und auf immer festgestellt ist. Ueberaus richtig sagt daher Aristoteles: *Ἐγκωμιάζομεν πράξαντας· τὰ δ᾽ ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστι, ἐπεὶ ἐπαινοῖμεν ἂν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύοιμεν εἶναι τοιοῦτον.* — Rhetorica, I, 9. (Encomio celebramus eos, qui egerunt: opera autem signa habitus sunt; quoniam laudaremus etiam qui non egisset, si crederemus esse talem.) Also nicht auf die vorübergehende That, sondern auf die bleibenden Eigenschaften des Thäters, d. h. des Charakters, aus welchem sie hervorgegangen, wirft sich der Haß, der Abscheu und die Verachtung. Daher sind in allen Sprachen die Epitheta moralischer Schlechtigkeit, die Schimpfnamen, welche sie bezeichnen, vielmehr Prädikate des Menschen als der Handlungen. Dem Charakter werden sie angehängt, denn dieser hat die Schuld zu tragen, deren er auf Anlaß der Thaten bloß überführt worden.

Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen, und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt, so muß auch die Freiheit ebendaselbst

liegen, also im Charakter des Menschen, um so mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, daß sie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen ist, welche, unter Voraussetzung des Charakters, streng necessitirt eintreten. Der Charakter aber ist, wie im dritten Abschnitt gezeigt worden, angeboren und unveränderlich.

Die Freiheit in diesem Sinne also, dem alleinigen, zu welchem die Data vorliegen, wollen wir jetzt noch etwas näher betrachten, um, nachdem wir sie aus einer Thatsache des Bewußtseins erschlossen und ihren Ort gefunden haben, sie auch, so weit es möglich sein möchte, philosophisch zu begreifen.

Im dritten Abschnitte hatte sich ergeben, daß jede Handlung eines Menschen das Produkt zweier Faktoren sei, seines Charakters mit dem Motiv. Dies bedeutet keineswegs, daß sie ein Mittleres, gleichsam ein Kompromiß zwischen dem Motiv und dem Charakter sei, sondern sie thut beiden volles Genüge, indem sie, ihrer ganzen Möglichkeit nach, auf beiden zugleich beruht, nämlich darauf, daß das wirkende Motiv auf diesen Charakter treffe, und dieser Charakter durch ein solches Motiv bestimmbar sei. Der Charakter ist die empirisch erkannte, beharrliche und unveränderliche Beschaffenheit eines individuellen Willens. Da nun dieser Charakter ein ebenso nothwendiger Faktor jeder Handlung ist, wie das Motiv, so erklärt sich hierdurch das Gefühl, daß unsere Thaten von uns selbst ausgehen, oder jenes „Ich will“, welches alle unsere Handlungen begleitet und vermöge dessen Jeder sie als *seine* Thaten anerkennen muß, für welche er sich daher moralisch verantwortlich fühlt. Dieses ist nun wieder eben jenes oben bei Untersuchung des Selbstbewußtseins gefundene „Ich will, und will stets nur was ich will“, — welches den rohen Verstand verleitet, eine absolute Freiheit des Thuns und Lassens, ein liberum arbitrium indifferentiae, hartnäckig zu behaupten. Allein es ist nichts weiter, als das Bewußtsein des zweiten Faktors der Handlung, welcher für sich allein ganz unfähig wäre, sie hervorzubringen, hingegen beim Eintritt des Motivs ebenso unfähig ist, sie zu unterlassen. Aber erst, indem er auf diese Weise in Thätigkeit versetzt wird, giebt er seine eigene Beschaffenheit dem Erkenntnißvermögen kund, welches, wesentlich nach Außen, nicht nach Innen gerichtet, sogar die Beschaffenheit des eigenen Willens erst aus seinen Handlungen empirisch kennen lernt. Diese nähere und immer intimer werdende Bekanntschaft ist es eigentlich, was man das *Gewissen* nennt, welches auch eben deshalb *direkt erst nach* der Handlung laut wird, *vorher* höchstens nur *indirekt*, indem es etwa mittelst der Reflexion und Rückblick auf

ähnliche Fälle, über die es sich schon erklärt hat, als ein künftig Eintretendes bei der Ueberlegung in Anschlag gebracht wird.

Hier ist nun der Ort, an die schon im vorigen Abschnitt erwähnte Darstellung zu erinnern, welche Kant von dem Verhältniß zwischen empirischem und intelligibelm Charakter und dadurch von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Nothwendigkeit gegeben hat, und welche zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was dieser große Geist, ja, was Menschen jemals hervorgebracht haben. Ich habe mich nur darauf zu berufen, da es eine überflüssige Weitläufigkeit wäre, es hier zu wiederholen. Aber nur daraus läßt sich, so weit menschliche Kräfte es vermögen, begreifen, wie die strenge Nothwendigkeit unserer Handlungen doch zusammenbesteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugniß ablegt, und vermöge welcher wir die Thäter unserer Thaten und diese uns moralisch zuzurechnen sind. — Jenes von Kant dargelegte Verhältniß des empirischen zum intelligibeln Charakter beruht ganz und gar auf dem, was den Grundzug seiner gesammten Philosophie ausmacht, nämlich auf der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich; und wie bei ihm die vollkommene empirische Realität der Erfahrungswelt zusammenbesteht mit ihrer transscendentalen Idealität, ebenso die strenge empirische Nothwendigkeit des Handelns mit dessen transscendentaler Freiheit. Der empirische Charakter nämlich ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität gebunden und deren Gesetzen unterworfen; hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft, allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität (als einer bloßen Form der Erscheinungen) zukommt. Diese Freiheit aber ist eine transscendentale, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende, sondern nur insofern vorhandene, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahiren, um zu dem zu gelangen, was, außer aller Zeit, als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk, so nothwendig sie auch aus dem empirischen Charakter, bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven, hervorgehen, weil dieser empirische Charakter bloß die Erscheinung des intelligibeln, in unserm an Zeit, Raum und Kausali-

tät gebundenen Erkenntnißvermögen, d. h. die Art und Weise ist, wie diesem das Wesen an sich unsers eigenen Selbst sich darstellt. Demzufolge ist zwar der Wille frei, aber nur an sich selbst und außerhalb der Erscheinung; in dieser hingegen stellt er sich schon mit einem bestimmten Charakter dar, welchem alle seine Thaten gemäß sein und daher, wenn durch die hinzugetretenen Motive näher bestimmt, nothwendig so und nicht anders ausfallen.

Dieser Weg führt, wie leicht abzusehen, dahin, daß wir das Werk unserer Freiheit nicht mehr, wie es die gemeine Ansicht thut, in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Sein und Wesen (existentia et essentia) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muß als seine freie That, die bloß für das an Zeit, Raum uud Kausalität geknüpfte Erkenntnißvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen sich darstellt, welche aber, eben wegen der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau denselben Charakter tragen müssen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen sie hervorgerufen und im Einzelnen bestimmt werden, streng necessitirt erscheinen. Demnach steht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen sein kann, muß im *Esse* liegen. Es ist ein Grundirrthum, ein ὕστερον πρότερον aller Zeiten gewesen, die Nothwendigkeit dem Esse und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt, im *Esse* allein liegt die Freiheit; aber aus ihm und den Motiven folgt das Operari mit Nothwendigkeit, und an dem was wir thun, erkennen wir was wir sind. Hierauf, und nicht auf dem vermeinten libero arbitrio indifferentiae, beruht das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. Es kommt alles darauf an, was Einer ist: was er thut, wird sich daraus von selbst ergeben, als ein nothwendiges Korollarium. Das alle unsere Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, vermöge dessen sie unsere Thaten sind, trügt demnach nicht, aber sein wahrer Inhalt reicht weiter als die Thaten und fängt höher oben an, indem unser Sein und Wesen selbst, von welchem alle Thaten (auf Anlaß der Motive) nothwendig ausgehen, in Wahrheit mit darin begriffen ist. In diesem

Sinne kann man jenes Bewußtsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, wie auch das der Verantwortlichkeit, welches unser Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenstand hinweist, als der in derselben Richtung näher liegende ist, auf den er zu weisen scheint.

Mit einem Wort: Der Mensch thut allezeit nur was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, daß er schon ist was er will; denn aus dem, was er ist, folgt nothwendig Alles, was er jedes Mal thut. Betrachtet man sein Thun objective, also von Außen, so erkennt man apodiktisch, daß es, wie das Wirken jedes Naturwesens, dem Kausalitätsgesetze in seiner ganzen Strenge unterworfen sein muß; subjective hingegen fühlt Jeder, daß er stets nur thut was er will. Dies besagt aber bloß, daß sein Wirken die reine Aeußerung seines selbsteigenen Wesens ist. Dasselbe würde daher jedes, selbst das niedrigste Naturwesen fühlen, wenn es fühlen könnte.

Die Freiheit ist also durch meine Darstellung nicht aufgehoben, sondern bloß hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine höhere, aber unserer Erkenntniß nicht so leicht zugängliche Region, d. h. sie ist transscendental. Und dies ist denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausspruch des Malebranche, la liberté est un mystère, verstanden wissen möchte, unter dessen Aegide gegenwärtige Abhandlung die von der Königlichen Societät gestellte Aufgabe zu lösen versucht hat.

Anhang zur Ergänzung des ersten Abschnittes.

In Folge der gleich Anfangs aufgestellten Eintheilung der Freiheit in physische, intellektuelle und moralische, habe ich, nachdem die erstere und letztere abgehandelt sind, jetzt noch die zweite zu erörtern, welches bloß der Vollständigkeit wegen und daher in der Kürze geschehen soll.

Der Intellekt, oder das Erkenntnißvermögen, ist das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch sie auf den Willen, welcher der eigentliche Kern des Menschen ist, wirken. Nur sofern dieses Medium der Motive sich in einem normalen Zustande befindet, seine Funktionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälscht,

wie sie in der realen Außenwelt vorliegen, dem Willen zur Wahl darstellt, kann dieser sich seiner Natur, d. h. dem individuellen Charakter des Menschen gemäß, entscheiden, also ungehindert nach seinem selbsteigenen Wesen sich äußern; dann ist der Mensch intellektuell frei, d. h. seine Handlungen sind das reine Resultat der Reaktion seines Willens auf Motive, die in der Außenwelt ihm ebenso wie allen Andern vorliegen. Demzufolge sind sie ihm alsdann moralisch und auch juridisch zuzurechnen.

Die intellektuelle Freiheit wird aufgehoben entweder dadurch, daß das Medium der Motive, das Erkenntnißvermögen, auf die Dauer oder nur vorübergehend, zerrüttet ist, oder dadurch, daß äußere Umstände, im einzelnen Fall, die Auffassung der Motive verfälschen. Ersteres ist der Fall im Wahnsinn, Delirium, Paroxysmus und Schlaftrunkenheit; letzteres bei einem entschiedenen und unverschuldeten Irrthum, z. B. wenn man Gift statt Arznei eingießt, oder den nächtlich eintretenden Diener für einen Räuber hält und erschießt, u. dgl. m. Denn in beiden Fällen sind die Motive verfälscht, weshalb der Wille sich nicht so entscheiden kann, wie er unter den vorliegenden Umständen es würde, wenn der Intellekt sie ihm richtig überlieferte. Die unter solchen Umständen begangenen Verbrechen sind daher auch nicht gesetzlich strafbar. Denn die Gesetze gehen aus von der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht moralisch frei sei, in welchem Fall man ihn nicht lenken könnte, sondern daß er der Nöthigung durch Motive unterworfen sei; demgemäß wollen sie allen etwaigen Motiven zu Verbrechen stärkere Gegenmotive, in den angedrohten Strafen, entgegenstellen, und ein Kriminalcodex ist nichts Anderes, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu verbrecherischen Handlungen. Ergiebt sich aber, daß der Intellekt, durch den diese Gegenmotive zu wirken hatten, unfähig war, sie aufzunehmen und dem Willen vorzuhalten, so war ihre Wirkung unmöglich, sie waren für ihn nicht vorhanden. Es ist wie wenn man findet, daß einer der Fäden, die eine Maschine zu bewegen hatten, gerissen sei. Die Schuld geht daher in solchem Fall vom Willen auf den Intellekt über, dieser aber ist keiner Strafe unterworfen, sondern mit dem Willen allein haben es die Gesetze, wie die Moral, zu thun. Er allein ist der eigentliche Mensch, der Intellekt ist bloß sein Organ, seine Fühlhörner nach Außen, d. i. das Medium der Wirkung auf ihn durch Motive.

Ebenso wenig sind dergleichen Thaten moralisch zuzurechnen. Denn sie sind kein Zug des Charakters des Menschen; er hat entweder etwas Anderes gethan, als er zu thun wähnte, oder war un-

fähig an Das zu denken, was ihn davon hätte abhalten sollen, d. h. die Gegenmotive zuzulassen. Es ist damit, wie wenn ein chemisch zu untersuchender Stoff der Einwirkung mehrerer Reagenzien ausgesetzt wird, damit man sehe, zu welchem er die stärkste Verwandschaft hat; findet sich, nach gemachtem Experiment, daß, durch ein zufälliges Hinderniß, das eine Reagens gar nicht hat einwirken können, so ist das Experiment ungültig.

Die intellektuelle Freiheit, welche wir hier als ganz aufgehoben betrachten, kann ferner auch bloß vermindert, oder partiell aufgehoben werden. Dies geschieht besonders durch den Affekt und durch den Rausch. Der Affekt ist die plötzliche, heftige Erregung des Willens durch eine von außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle andern, welche ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Bewußtsein kommen läßt. Diese letzteren, welche meistens nur abstrakter Natur, bloße Gedanken, sind, während jene erstere ein Anschauliches, Gegenwärtiges ist, kommen dabei gleichsam nicht zum Schuß und haben also nicht, was man auf Englisch fair play nennt; die That ist schon geschehen, ehe sie kontragiren konnten. Es ist wie wenn im Duell der Eine vor dem Kommandowort losschießt. Auch hier ist demnach sowohl die juridische, als die moralische Verantwortlichkeit, nach Beschaffenheit der Umstände, mehr oder weniger, doch immer zum Theil, aufgehoben. In England wird ein in vollkommener Uebereilung und ohne die geringste Ueberlegung, im heftigsten, plötzlich erregten Zorn begangener Mord manslaughter genannt und leicht, ja, bisweilen gar nicht bestraft. — Der Rausch ist ein Zustand, der zu Affekten disponirt, indem er die Lebhaftigkeit der anschaulichen Vorstellungen erhöht, das Denken in abstracto dagegen schwächt und dabei noch die Energie des Willens steigert. An die Stelle der Verantwortlichkeit für die Thaten tritt hier die für den Rausch selbst, daher er juridisch nicht entschuldigt, obgleich hier die intellektuelle Freiheit zum Theil anfgehoben ist.

Von dieser intellektuellen Freiheit, *το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν*, redet schon, wiewohl sehr kurz und ungenügend, Aristoteles in der Ethic. Eudem., II, c. 7 et 9, und etwas ausführlicher in der Ethic. Nicom., III, c. 2. — Sie ist gemeint, wenn die Medicina forensis und die Kriminaljustiz frägt, ob ein Verbrecher im Zustande der Freiheit und folglich zurechnungsfähig gewesen sei.

Im Allgemeinen also sind als unter Abwesenheit der intellektuellen Freiheit begangen alle die Verbrechen anzusehen, bei denen der

Mensch entweder nicht wußte, was er that, oder schlechterdings nicht fähig war, zu bedenken, was ihn davon hätte abhalten sollen, nämlich die Folgen der That. In solchen Fällen ist er demnach nicht zu strafen.

Die hingegen, welche meinen, daß schon wegen der Nichtexistenz der moralischen Freiheit und daraus folgender Unausbleiblichkeit aller Handlungen eines gegebenen Menschen, kein Verbrecher gestraft werden dürfte, gehen von der falschen Ansicht von der Strafe aus, daß sie eine Heimsuchung der Verbrechen, ihrer selbst wegen, ein Vergelten des Bösen mit Bösem, aus moralischen Gründen, sei. Ein solches aber, wenngleich Kant es gelehrt hat, wäre absurd, zwecklos und durchaus unberechtigt. Denn wie wäre doch ein Mensch befugt, sich zum absoluten Richter des andern, in moralischer Hinsicht, aufzuwerfen und als solcher, seiner Sünden wegen, ihn zu peinigen! Vielmehr hat das Gesetz, d. i. die Androhung der Strafe, den Zweck, das Gegenmotiv zu den noch nicht begangenen Verbrechen zu sein. Verfehlt es, im einzelnen Fall, diese seine Wirkung, so muß es vollzogen werden, weil es sonst sie auch in allen zukünftigen Fällen verfehlen würde. Der Verbrecher seinerseits erleidet, in diesem Fall, die Strafe eigentlich doch in Folge seiner moralischen Beschaffenheit, welche, im Verein mit den Umständen, welche die Motive waren, und seinem Intellekt, der ihm die Hoffnung, der Strafe zu entgehen, vorspiegelte, die That unausbleiblich herbeigeführt hat. Hierin könnte ihm nur dann Unrecht geschehen, wenn sein moralischer Charakter nicht sein eigenes Werk, seine intelligible That, sondern das Werk eines Andern wäre. Dasselbe Verhältniß der That zu ihrer Folge findet Statt, wenn die Folgen seines lasterhaften Thuns nicht nach menschlichen, sondern nach Naturgesetzen eintreten, z. B. wenn liederliche Ausschweifungen schreckliche Krankheiten herbeiführen, oder auch wenn er beim Versuch eines Einbruchs, durch einen Zufall, verunglückt, z. B. in dem Schweinestall, in den er bei Nacht einbricht, um dessen gewöhnlichen Bewohner abzuführen, statt seiner den Bären, dessen Führer am Abend in diesem Wirthshause eingekehrt ist, vorfindet, welcher ihm mit offenen Armen entgegenkommt.

[illegible]

Das Übergewicht, [illegible] der naturrechtlichen [illegible] der Staatsgewalt [illegible]

II.

Preisschrift

über

die Grundlage der Moral.

I.

Einleitung.

---

§ 1.

Ueber das Problem.

Eine von der Königlich Holländischen Societät zu Harlem 1810 aufgestellte und von J. C. F. Meister erledigte Preisfrage: „warum die Philosophen in den ersten Grundsätzen der Moral so sehr abweichen, aber in den Folgerungen und Pflichten, die sie aus ihren Grundsätzen ableiten, übereinstimmen?" — war eine gar leichte Aufgabe, im Vergleich mit der vorliegenden. Denn:

1) Die gegenwärtige Frage der Königlichen Societät ist auf nichts Geringeres gerichtet, als auf das objektiv wahre Fundament der Moral und folglich auch der Moralität. Eine Akademie ist es, welche die Frage aufwirft; sie will, als solche, keine auf praktische Zwecke gerichtete Ermahnung zur Rechtlichkeit und Tugend, gestützt auf Gründe, deren Scheinbarkeit man hervorhebt und deren Schwäche man verschleiert, wie dies bei Vorträgen für das Volk geschieht; sondern da sie als Akademie nur theoretische und nicht praktische Zwecke kennt, will sie die rein philosophische, d. h. von allen positiven Satzungen, allen unbewiesenen Voraussetzungen und sonach von allen metaphysischen, oder auch mythischen Hypostasen unabhängige, objektive, unverschleierte und nackte Darlegung des letzten Grundes zu allem moralischen Wohlverhalten. — Dies aber ist ein Problem, dessen überschwängliche Schwierigkeit dadurch bezeugt wird, daß nicht nur die Philosophen aller Zeiten und Länder sich daran die Zähne stumpf gebissen haben, sondern sogar alle Götter des Orients und Occidents demselben ihr Dasein verdanken. Wird es daher bei dieser Gelegenheit gelöst, so wird fürwahr die Königliche Societät ihr Gold nicht übel angelegt haben.

2) Ueberdies unterliegt die theoretische Untersuchung des Fundaments der Moral dem ganz eigenen Nachtheil, daß sie leicht für ein Unterwühlen desselben, welches den Sturz des Gebäudes selbst nach sich ziehen könnte, gehalten wird. Denn das praktische Interesse liegt hier dem theoretischen so nahe, daß sein wohlgemeinter Eifer schwer zurückzuhalten ist von unzeitiger Einmischung. Nicht Jeder vermag das rein theoretische, allem Interesse, selbst dem moralisch-praktischen, entfremdete Forschen nach objektiver Wahrheit deutlich zu unterscheiden vom frevelhaften Angriff auf geheiligte Herzensüberzeugung. Daher muß, wer hier Hand ans Werk legt, zu seiner Ermuthigung, sich allezeit gegenwärtig erhalten, daß vom Thun und Treiben der Menschen, wie vom Gewühl und Lärm des Marktes, nichts weiter abliegt, als das in tiefe Stille zurückgezogene Heiligthum der Akademie, wohin kein Laut von Außen dringen darf, und wo keine andere Götter ein Standbild haben, als ganz allein die hehre, nackte Wahrheit.

Die Konklusion aus diesen beiden Prämissen ist, daß mir eine völlige Parrhesia, nebst dem Recht Alles zu bezweifeln, gestattet sein muß, und daß, wenn ich, selbst so, nur irgend etwas in dieser Sache wirklich leiste, — es viel geleistet sein wird.

Aber noch andere Schwierigkeiten stehen mir entgegen. Es kommt hinzu, daß die Königliche Societät das Fundament der Ethik allein für sich, abgesondert, in einer kurzen Monographie dargelegt, folglich außer seinem Zusammenhange mit dem gesammten System irgend einer Philosophie, d. h. der eigentlichen Metaphysik, verlangt. Dies muß die Leistung nicht nur erschweren, sondern sogar nothwendig unvollkommen machen. Schon Christian Wolf sagt: „Tenebrae in philosophia practica non dispelluntur, nisi luce metaphysica affulgente“ (Phil. pract., P. II, § 28). und Kant: „Die Metaphysik muß vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Vorrede.) Denn, wie jede Religion auf Erden, indem sie Moralität vorschreibt, solche nicht auf sich beruhen läßt, sondern ihr eine Stütze giebt an der Dogmatik, deren Hauptzweck gerade dies ist, so muß in der Philosophie das ethische Fundament, welches es auch sei, selbst wieder seinen Anhaltspunkt und seine Stütze haben an irgend einer Metaphysik, d. h. an der gegebenen Erklärung der Welt und des Daseins überhaupt, indem der letzte und wahre Aufschluß über das innere Wesen des Ganzen der Dinge nothwendig eng zusammenhängen muß mit dem über die ethische Bedeutung des menschlichen Handelns, und jedenfalls Dasjenige, was als Fundament der Moralität aufgestellt wird, wenn es nicht ein bloßer

abstrakter Satz, der, ohne Anhalt in der realen Welt, frei in der Luft schwebt, sein darf, irgend eine, entweder in der objektiven Welt, oder im menschlichen Bewußtsein gelegene Thatsache sein muß, die, als solche, selbst wieder nur Phänomen sein kann und folglich, wie alle Phänomene der Welt, einer ferneren Erklärung bedarf, welche dann von der Metaphysik gefordert wird. Ueberhaupt ist die Philosophie so sehr ein zusammenhängendes Ganzes, daß es unmöglich ist, irgend einen Theil derselben erschöpfend darzulegen, ohne alles Uebrige mitzugeben. Daher sagt Platon ganz richtig: *Ψυχης οὐν φυσιν ἀξιως λογου κατανοησαι οἰει δυνατον εἶναι, ἀνευ της του ὁλου φυσεως*; (Animae vero naturam absque totius natura sufficienter cognosci posse existimas? — Phaedr., p. 371, Bip.) Metaphysik der Natur, Metaphysik der Sitten und Metaphysik des Schönen setzen sich wechselseitig voraus und vollenden erst in ihrem Zusammenhange die Erklärung des Wesens der Dinge und des Daseins überhaupt. Daher, wer eine von diesen dreien bis auf ihren letzten Grund durchgeführt hätte, zugleich die andern in seine Erklärung mit hineingezogen haben müßte, gleichwie, wer von irgend einem Dinge in der Welt ein erschöpfendes, bis auf den letzten Grund klares Verständniß hätte, auch die ganze übrige Welt vollkommen verstanden haben würde.

Von einer gegebenen und als wahr angenommenen Metaphysik aus, würde man auf synthetischem Wege zum Fundament der Ethik gelangen, wodurch dieses selbst von unten aufgebaut sein würde, folglich die Ethik fest gestützt aufträte. Hingegen bei der durch die Aufgabe nothwendig gemachten Sonderung der Ethik von aller Metaphysik, bleibt nichts übrig, als das analytische Verfahren, welches von Thatsachen, entweder der äußern Erfahrung, oder des Bewußtseins ausgeht. Diese letztern kann es zwar auf ihre letzte Wurzel im Gemüthe des Menschen zurückführen, welche dann aber als Grundfaktum, als Urphänomen, stehen bleiben muß, ohne weiter auf irgend etwas zurückgeführt zu werden, wodurch denn die ganze Erklärung eine bloß psychologische bleibt. Höchstens kann noch accessorisch ihr Zusammenhang mit irgend einer allgemeinen metaphysischen Grundansicht angedeutet werden. Hingegen würde jenes Grundfaktum, jenes ethische Urphänomen, selbst wieder begründet werden können, wenn man, die Metaphysik zuerst abhandelnd, aus ihr, synthetisch verfahrend, die Ethik ableiten dürfte. Dies hieße aber ein vollständiges System der Philosophie aufstellen, wodurch die Grenze der gestellten Frage weit überschritten würde. Ich bin also genöthigt, die Frage

innerhalb der Grenzen zu beantworten, welche sie, durch ihre Vereinzelung, selbst gezogen hat.

Und nun endlich noch wird das Fundament, auf welches ich die Ethik zu stellen beabsichtige, sehr schmal ausfallen; wodurch von dem Vielen, was an den Handlungen der Menschen legal, billigungs- und lobenswerth ist, nur der kleinere Theil als aus rein moralischen Bewegungsgründen entsprungen sich ergeben, der größere Theil aber anderartigen Motiven anheimfallen wird. Dies befriedigt weniger und fällt nicht so glänzend in die Augen, wie etwa ein kategorischer Imperativ, der stets zu Befehl steht, um selbst wieder zu befehlen, was gethan und was gelassen werden soll, anderer, materieller Moralbegründungen gar zu geschweigen. Da bleibt mir nichts übrig, als an den Spruch des Koheleth (4, 6) zu erinnern: „Es ist besser eine Hand voll mit Ruhe, denn beide Fäuste voll mit Mühe und Eitelkeit.“ Des Aechten, Probehaltigen und Unzerstörbaren ist in aller Erkenntniß stets wenig, wie die Erzstufe wenige Unzen Gold in einem Centner Stein verlarvt enthält. Aber ob man nun wirklich mit mir den sichern Besitz dem großen, das wenige Gold, welches im Tiegel zurückbleibt, der ausgedehnten Masse, die herangeschleppt wurde, vorziehen, — oder ob man vielmehr mich beschuldigen werde, der Moral ihr Fundament mehr entzogen als gegeben zu haben, sofern ich nachweise, daß die legalen und lobenswerthen Handlungen der Menschen oft gar keinen und meistens nur einen kleinen Theil rein moralischen Gehalts besitzen, im Uebrigen aber auf Motiven beruhen, deren Wirksamkeit zuletzt auf den Egoismus des Handelnden zurückzuführen ist, — dies Alles muß ich dahingestellt sein lassen, nicht ohne Besorgniß, ja, mit Resignation, da ich schon längst dem Ritter von Zimmermann beistimme, wenn er sagt: „Denke im Herzen, bis in den Tod, nichts sei in der Welt so selten, wie ein guter Richter.“ (Ueber die Einsamkeit, Th. I, Cap. 3, S. 93.) Ja, ich sehe schon im Geiste meine Darstellung, welches für alles ächte, freiwillige Rechtthun, für alle Menschenliebe, allen Edelmuth, wo sie gefunden sein mögen, nur eine so schmale Basis aufzuweisen hat, neben denen der Kompetitoren, welche breite, jeder beliebigen Last gewachsene und dabei jedem Zweifler, mit einem drohenden Seitenblick auf seine eigene Moralität, ins Gewissen zu schiebende Fundamente der Moral zuversichtlich hinstellen, so arm und kleinlaut dastehen, wie vor dem König Lear die Kordelia, mit der wortarmen Versicherung ihrer pflichtmäßigen Gesinnung, neben den überschwänglichen Betheuerungen ihrer beredteren Schwestern. — Da bedarf es wohl einer Herzstärkung durch einen

gelehrten Waidspruch, wie: magna est vis veritatis, et praevalebit, — der doch den, der gelebt und geleistet hat, nicht sehr mehr ermuthigt. Inzwischen will ich es ein Mal mit der Wahrheit wagen; denn was mir begegnet, wird ihr mit begegnet sein.

§ 2.

Allgemeiner Rückblick.

Dem Volke wird die Moral durch die Theologie begründet, als ausgesprochener Wille Gottes. Die Philosophen hingegen, mit wenigen Ausnahmen, sehen wir sorgfältig bemüht, diese Art der Begründung ganz auszuschließen, ja, um nur sie zu vermeiden, lieber zu sophistischen Gründen ihrer Zuflucht nehmen. Woher dieser Gegensatz? Gewiß läßt sich keine wirksamere Begründung der Moral denken, als die theologische, denn wer würde so vermessen sein, sich dem Willen des Allmächtigen und Allwissenden zu widersetzen? Gewiß Niemand; wenn nur derselbe auf eine ganz authentische, keinem Zweifel Raum gestattende, so zu sagen offizielle Weise verkündigt wäre. Aber diese Bedingung ist es, die sich nicht erfüllen läßt. Vielmehr sucht man, umgekehrt, das als Wille Gottes verkündigte Gesetz dadurch als solches zu beglaubigen, daß man dessen Uebereinstimmung mit unsern anderweitigen, also natürlichen, moralischen Einsichten nachweist, appellirt mithin an diese als das Unmittelbarere und Gewissere. Hiezu kommt noch die Erkenntniß, daß ein bloß durch angedrohte Strafe und verheißene Belohnung zu Wege gebrachtes moralisches Handeln, mehr dem Scheine, als der Wahrheit nach ein solches sein würde, weil es ja im Grunde auf Egoismus beruhte, und was dabei in letzter Instanz den Ausschlag gäbe, die größere oder geringere Leichtigkeit wäre, mit der Einer vor dem Andern aus unzureichenden Gründen glaubte. Seitdem nun aber gar Kant die bis dahin für fest geltenden Fundamente der spekulativen Theologie zerstört hat, und dann diese, welche bisher die Trägerin der Ethik gewesen war, jetzt, umgekehrt, auf die Ethik stützen wollte, um ihr so eine, wenn auch nur ideelle Existenz zu verschaffen, da ist weniger, als jemals, an eine Begründung der Ethik durch die Theologie zu denken, indem man nun nicht mehr weiß, welche von beiden die Last und welche die Stütze sein soll, und am Ende in einen circulus vitiosus geriethe.

Eben durch den Einfluß der Kantischen Philosophie, sodann durch die gleichzeitige Einwirkung der beispiellosen Fortschritte sämmtlicher Naturwissenschaften, in Hinsicht auf welche jedes frühere Zeit-

alter gegen unseres als das der Kindheit erscheint, und endlich durch die Bekanntschaft mit der Sanskritlitteratur, mit dem Brahmaismus und Buddhaismus, diesen ältesten und am weitesten verbreiteten, also der Zeit und dem Raume nach vornehmsten Religionen der Menschheit, welche ja auch die heimathliche Urreligion unsers eigenen, bekanntlich asiatischen Stammes sind, der jetzt, in seiner fremden Heimath, wieder eine späte Kunde von ihnen erhält; — durch alles dieses, sage ich, haben im Laufe der letzten funfzig Jahre die philosophischen Grundüberzeugungen der Gelehrten Europas eine Umwandlung erlitten, welche vielleicht Mancher sich nur zögernd eingesteht, die aber doch nicht abzuleugnen ist. In Folge derselben sind auch die alten Stützen der Ethik morsch geworden; doch ist die Zuversicht geblieben, daß diese selbst nie sinken kann, woraus die Ueberzeugung hervorgeht, daß es für sie noch andere Stützen, als die bisherigen, geben müsse, welche den vorgeschrittenen Einsichten des Zeitalters angemessen wären. Ohne Zweifel ist es die Erkenntniß dieses mehr und mehr fühlbar werdenden Bedürfnisses, welche die Königliche Societät zu der vorliegenden, bedeutsamen Preisfrage veranlaßt hat. —

Zu allen Zeiten ist viele und gute Moral gepredigt worden, aber die Begründung derselben hat stets im Argen gelegen. Im Ganzen ist bei dieser das Bestreben sichtbar, irgend eine objektive Wahrheit zu finden, aus welcher die ethischen Vorschriften sich logisch ableiten ließen; man hat dieselbe in der Natur der Dinge oder in der des Menschen gesucht, aber vergebens. Immer ergab sich, daß der Wille des Menschen nur auf sein eigenes Wohlsein, dessen Summe man unter dem Begriff Glückseligkeit denkt, gerichtet sei, welches Streben ihn auf einen ganz andern Weg leitet, als den die Moral ihm vorzeichnen möchte. Nun versuchte man, die Glückseligkeit bald als identisch mit der Tugend, bald aber als eine Folge und Wirkung derselben darzustellen; beides ist allezeit mißlungen, obwohl man die Sophismen dabei nicht gespart hat. Man versuchte es sodann mit rein objekten, abstrakten, bald a posteriori, bald a priori gefundenen Sätzen, aus denen das ethische Wohlverhalten sich allenfalls folgern ließe, aber diesen gebrach es an einem Anhaltspunkt in der Natur des Menschen, vermöge dessen sie die Macht gehabt hätten, seinem egoistischen Hange entgegen, seine Bestrebungen zu leiten. Alles dieses durch Aufzählung und Kritik aller bisherigen Grundlagen der Moral hier zu erhärten, scheint mir überflüssig, nicht nur weil ich die Meinung des Augustinus theile non est pro magno habendum quid homines senserint, sed quae sit rei veritas, sondern auch weil es hieße *γλαυκας εἰς Αθηνας κομιζειν*, in-

dem der Königlichen Societät die früheren Versuche, die Ethik zu begründen, genugsam bekannt sind, uud sie durch die Preisfrage selbst zu erkennen giebt, daß sie auch von der Unzulänglichkeit derselben überzeugt ist. Der weniger gelehrte Leser findet eine zwar nicht vollständige, aber doch in der Hauptsache genügende Zusammenstellung der bisherigen Versuche in Garve's „Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre", ferner in Stäudlins „Geschichte der Moralphilosophie" und ähnlichen Büchern. — Niederschlagend ist freilich die Betrachtung, daß es der Ethik, dieser das Leben unmittelbar betreffenden Wissenschaft, nicht besser gegangen ist, als der abstrusen Metaphysik, und sie, seit Sokrates sie gründete, stets betrieben, doch noch ihren ersten Grundsatz sucht. Aber dagegen ist auch in der Ethik weit mehr, als in irgend einer andern Wissenschaft, das Wesentliche in den ersten Grundsätzen enthalten, indem die Ableitungen hier so leicht sind, daß sie sich von selbst machen. Denn zu schließen sind Alle, zu urtheilen Wenige fähig. Daher eben sind lange Lehrbücher und Vorträge der Moral so überflüssig, wie langweilig. Daß ich inzwischen alle die früheren Grundlagen der Ethik als bekannt voraussetzen darf, ist mir eine Erleichterung. Denn wer überblickt, wie sowohl die Philosophen des Alterthums, als die der neuern Zeit (dem Mittelalter genügte der Kirchenglaube) zu den verschiedensten, mitunter wunderlichsten Argumenten gegriffen haben, um für die so allgemein anerkannten Forderungen der Moral ein nachweisbares Fundament zu liefern, und dies dennoch mit offenbar schlechtem Erfolg, der wird die Schwierigkeit des Problems ermessen und danach meine Leistungen beurtheilen. Und wer gesehen hat, wie alle bisher eingeschlagenen Wege nicht zum Ziele führten, wird williger mit mir einen davon sehr verschiedenen betreten, den man bisher entweder nicht gesehen hat, oder aber verächtlich liegen ließ, vielleicht weil er der natürlichste war*). In der That wird meine Lösung des Problems Manchen an das Ei des Kolumbus erinnern.

Ganz allein dem neuesten Versuch die Ethik zu begründen, dem

*) Io dir non vi saprei per qual sventura,
O piuttosto per qual fatalità,
Da noi credito ottien più l'impostura,
Che la semplice e nuda verità. —
Casti.

(Ich weiß es nicht zu sagen, durch welchen Unfall, oder vielmehr durch welches Mißgeschick, bei uns der Trug leichter Glauben findet, als die einfache und nackte Wahrheit.)

Kantischen, werde ich eine kritische Untersuchung und zwar eine desto ausführlichere widmen, theils weil die große Moralreform Kants dieser Wissenschaft eine Grundlage gab, die wirkliche Vorzüge vor den früheren hatte, theils weil sie noch immer das letzte Bedeutende ist, das in der Ethik geschehen; daher Kants Begründung derselben noch heut zu Tage in allgemeiner Geltung steht und durchgängig gelehrt wird, wenn auch durch einige Aenderungen in der Darstellung und den Ausdrücken anders aufgeputzt. Sie ist die Ethik der letzten sechzig Jahre, welche weggeräumt werden muß, ehe wir einen andern Weg einschlagen. Hiezu kommt, daß die Prüfung derselben mir Anlaß geben wird, die meisten ethischen Grundbegriffe zu untersuchen und zu erörtern, um das Ergebniß hieraus später voraussetzen zu können. Besonders aber wird, weil die Gegensätze sich erläutern, die Kritik der Kantischen Moralbegründung die beste Vorbereitung und Anleitung, ja, der gerade Weg zu der meinigen sein, welche, in den wesentlichen Punkten der Kantischen diametral entgegengesetzt ist. Dieserwegen würde es das verkehrteste Beginnen sein, wenn man die jetzt folgende Kritik überspringen wollte, um gleich an den positiven Theil meiner Darstellung zu gehen, als welcher dann nur halb verständlich sein würde.

Ueberhaupt ist es jetzt wirklich an der Zeit, daß die Ethik ein Mal ernstlich ins Verhör genommen werde. Seit mehr als einem halben Jahrhundert liegt sie auf dem bequemen Ruhepolster, welches Kant ihr untergebreitet hatte, dem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft. In unsern Tagen jedoch wird dieser meistens unter dem weniger prunkenden, aber glatteren und kurrenteren Titel „das Sittengesetz" eingeführt, unter welchem er, nach einer leichten Verbeugung vor Vernunft und Erfahrung, unbesehen durchschlüpft; ist er aber ein Mal im Hause, dann wird des Befehlens und Kommandirens kein Ende, ohne daß er je weiter Rede stände. — Daß Kant, als der Erfinder der Sache, und nachdem er gröbere Irrthümer dadurch verdrängt hatte, sich dabei beruhigte, war recht und nothwendig. Aber nun sehen zu müssen, wie auf dem von ihm gelegten und seitdem immer breiter getretenen Ruhepolster jetzt sogar die Esel sich wälzen, — das ist hart; ich meine die täglichen Kompendienschreiber, die, mit der gelassenen Zuversicht des Unverstandes, vermeinen, die Ethik begründet zu haben, wenn sie nur sich auf jenes unserer Vernunft angeblich einwohnende „Sittengesetz" berufen, und dann getrost jenes weitschweifige und konfuse Phrasengewebe darauf setzen, mit dem sie die klärsten und einfachsten Verhältnisse des Lebens unver-

ständlich zu machen verstehen, — ohne bei solchem Unternehmen jemals sich ernstlich gefragt zu haben, ob denn auch wirklich so ein „Sittengesetz“, als bequemer Kodex der Moral, in unserm Kopf, Brust oder Herzen geschrieben stehe. Daher bekenne ich das besondere Vergnügen, mit dem ich jetzt daran gehe, der Moral das breite Ruhepolster wegzuziehen, und spreche unverhohlen mein Vorhaben aus, die praktische Vernunft und den kategorischen Imperativ Kants als völlig unberechtigte, grundlose und erdichtete Annahmen nachzuweisen, darzuthun, daß auch Kants Ethik eines soliden Fundaments ermangelt, und somit die Moral wieder ihrer alten, gänzlichen Rathlosigkeit zu überantworten, in welcher sie dastehen muß, ehe ich darangehe, das wahre, in unserm Wesen gegründete und ungezweifelt wirksame, moralische Princip der menschlichen Natur darzulegen. Denn da dieses kein so breites Fundament darbietet, wie jenes Ruhepolster, so werden Die, welche die Sache bequemer gewohnt sind, ihren alten Ruheplatz nicht eher verlassen, als bis sie die tiefe Höhlung des Bodens, auf dem er steht, deutlich wahrgenommen haben.

III.

Begründung der Ethik.*)

§ 12.

Anforderungen.

Auch Kants Begründung der Ethik, seit sechzig Jahren für ein festes Fundament derselben gehalten, versinkt vor unsern Augen in den tiefen, vielleicht unausfüllbaren Abgrund der philosophischen Irrthümer, indem sie sich als eine unstatthafte Annahme und als eine bloße Verkleidung der theologischen Moral erweist. — Daß die früheren Versuche, die Ethik zu begründen, noch weniger genügen können, darf ich, wie gesagt, als bekannt voraussetzen. Es sind meistens unerwiesene, aus der Luft gegriffene Behauptungen, und zugleich, wie eben auch Kants Begründung selbst, künstliche Subtilitäten, welche die feinsten Unterscheidungen verlangen und auf den abstraktesten Begriffen beruhen, schwierige Kombinationen, heuristische Regeln, Sätze, die auf einer Nadelspitze balanciren, und stelzbeinige Maximen, von deren Höhe herab man das wirkliche Leben und sein Gewühl nicht mehr sehen kann. Daher sind sie allerdings trefflich geeignet, in den Hörsälen widerzuhallen und eine Uebung des Scharfsinnes abzugeben; aber dergleichen kann es nicht sein, was den in jedem Menschen dennoch wirklich vorhandenen Aufruf zum Rechtthun und Wohlthun hervorbringt, noch kann es den starken Antrieben zur Ungerechtigkeit und Härte das Gleichgewicht halten, noch auch den Vorwürfen des Gewissens zum

*) Den ganzen historisch-kritischen II. Theil (§ 3—11) glaubten wir hier übergehen zu dürfen, da Schopenhauers Kritik gegen die Kantische Lehre von der Willensfreiheit sich sehr oft im Verlaufe seiner Werke wiederholt. Vgl. übrigens die „Einleitung.“ A. d. H.

Grunde liegen, welche auf die Verletzung solcher spitzfindigen Maximen zurückzuführen wollen, nur dienen kann, diese lächerlich zu machen. Künstliche Begriffs-Kombinationen jener Art können also, wenn wir die Sache ernstlich nehmen, nimmermehr den wahren Antrieb zur Gerechtigkeit und Menschenliebe enthalten. Dieser muß vielmehr etwas sein, das wenig Nachdenken, noch weniger Abstraktion und Kombination erfordert, das, von der Verstandesbildung unabhängig, Jeden, auch den rohesten Menschen, anspreche, bloß auf anschaulicher Auffassung beruhe und unmittelbar aus der Realität der Dinge sich aufdringe. Solange die Ethik nicht ein Fundament dieser Art aufzuweisen hat, mag sie in den Hörsälen disputiren und paradiren; das wirkliche Leben wird ihr Hohn sprechen. Ich muß daher den Ethikern den paradoxen Rath ertheilen, sich erst ein wenig im Menschenleben umzusehen.

§ 13.

Skeptische Ansicht.

Oder aber ginge vielleicht aus dem Rückblicke auf die seit mehr als zwei Tausend Jahren vergeblich gemachten Versuche, eine sichere Grundlage für die Moral zu finden, hervor, daß es gar keine natürliche, von menschlicher Satzung unabhängige Moral gebe, sondern diese durch und durch ein Artefakt sei, ein Mittel, erfunden zur bessern Bändigung des eigensüchtigen und boshaften Menschengeschlechts, und daß sie demnach, ohne die Stütze der positiven Religionen, dahin fallen würde, weil sie keine innere Beglaubigung und keine natürliche Grundlage hätte? Justiz und Polizei können nicht überall ausreichen; es giebt Vergehungen, deren Entdeckung zu schwer, ja einige, deren Bestrafung mißlich ist, wo uns also der öffentliche Schutz verläßt. Zudem kann das bürgerliche Gesetz höchstens Gerechtigkeit, nicht aber Menschenliebe und Wohlthun erzwingen, schon weil hiebei Jeder der passive, Keiner aber der aktive Theil würde sein wollen. Dies hat die Hypothese veranlaßt, daß die Moral allein auf der Religion beruhe und beide zum Zweck hätten, das Komplement zur nothwendigen Unzulänglichkeit der Staatseinrichtung und Gesetzgebung zu sein. Eine natürliche, d. h. bloß auf die Natur der Dinge oder des Menschen gegründete Moral könne es demnach nicht geben, woraus sich erkläre, daß die Philosophen umsonst bestrebt sind, ihr Fundament zu suchen. Diese Meinung ist nicht ohne Scheinbarkeit; schon die Pyrrhoniker stellten sie auf: οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει οὔτε κακόν,

ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται,

κατὰ τὸν Τίμωνα (neque est aliquod bonum natura, neque malum, „sed haec ex arbitrio hominum dijudicantur," — secundum Timonem). Sext. Emp. adv. Math., XI, 140, und auch in neuerer Zeit haben ausgezeichnete Denker sich zu ihr bekannt. Sie verdient daher eine sorgfältige Prüfung, wenn es gleich bequemer wäre, sie durch einen inquisitoriellen Seitenblick auf das Gewissen Derer, in denen ein solcher Gedanke aufsteigen konnte, zu beseitigen.

Man würde sich in einem großen und sehr jugendlichen Irrthum befinden, wenn man glaubte, daß alle gerechte und legale Handlungen der Menschen moralischen Ursprungs wären. Vielmehr ist zwischen der Gerechtigkeit, welche die Menschen ausüben, und der ächten Redlichkeit des Herzens meistens ein analoges Verhältniß, wie zwischen den Aeußerungen der Höflichkeit und der ächten Liebe des Nächsten, welche nicht, wie jene, zum Schein, sondern wirklich den Egoismus überwindet. Die überall zur Schau getragene Rechtlichkeit der Gesinnung, welche über jeden Zweifel erhaben sein will, nebst der hohen Indignation, welche durch die leiseste Andeutung eines Verdachts in dieser Hinsicht rege wird und bereit ist, in den feurigsten Zorn überzugehen, — dies Alles wird nur der Unerfahrene und Einfältige sofort für baare Münze und Wirkung eines zarten moralischen Gefühls oder Gewissens nehmen. In Wahrheit beruht die allgemeine, im menschlichen Verkehr ausgeübte und als felsenfeste Maxime behauptete Rechtlichkeit hauptsächlich auf zwei äußeren Nothwendigkeiten; erstlich auf der gesetzlichen Ordnung, mittelst welcher die öffentliche Gewalt die Rechte eines Jeden schützt, und zweitens auf der erkannten Nothwendigkeit des guten Namens, oder der bürgerlichen Ehre, zum Fortkommen in der Welt, mittelst welcher die Schritte eines Jeden unter der Aufsicht der öffentlichen Meinung stehen, welche, unerbittlich strenge, auch einen einzigen Fehltritt in diesem Stücke nie verzeiht, sondern ihn, als einen unauslöschlichen Makel, dem Schuldigen bis an den Tod nachträgt. Hierin ist sie wirklich weise; denn sie geht von dem Grundsatze operari sequitur esse und demnach von der Ueberzeugung aus, daß der Charakter unveränderlich sei und daher, was Einer ein Mal gethan hat, er unter ganz gleichen Umständen, unausbleiblich wieder thun werde. Diese zwei Wächter also sind es, welche die öffentliche Rechtlichkeit bewachen und ohne welche wir, unverhohlen gesagt, übel daran wären, vorzüglich in Hinsicht auf den Besitz, diesen Hauptpunkt im menschlichen Leben, um welchen hauptsächlich dessen Thun und Treiben sich dreht. Denn die rein ethischen Motive zur Ehrlichkeit, angenommen daß sie vorhanden sind, können meistentheils

nur nach einem weiten Umwege ihre Anwendung auf den bürgerlichen Besitz finden. Sie können nämlich sich zunächst und unmittelbar allein auf das natürliche Recht beziehen, auf das positive aber erst mittelbar, sofern nämlich jenes ihm zum Grunde liegt. Das natürliche Recht aber haftet an keinem andern Eigenthum, als an dem durch eigene Mühe erworbenen, durch dessen Angriff die darauf verwendeten Kräfte des Besitzers mit angegriffen, ihm also geraubt werden. — Die Präoccupationstheorie verwerfe ich unbedingt, kann jedoch nicht hier auf ihre Widerlegung eingehen*). — Nun soll freilich jeder auf positives Recht gegründete Besitz, wenn auch durch noch so viele Mittelglieder, zuletzt und in erster Quelle auf dem natürlichen Eigenthumsrechte beruhen. Aber wie weit liegt nicht, in den meisten Fällen, unser bürgerlicher Besitz von jener Urquelle des natürlichen Eigenthumsrechtes ab! Meistens hat er mit diesem einen sehr schwer oder gar nicht nachweisbaren Zusammenhang; unser Eigenthum ist geerbt, erheirathet, in der Lotterie gewonnen, oder wenn auch das nicht, doch nicht durch eigentliche Arbeit im Schweiße des Angesichts, sondern durch kluge Gedanken und Einfälle erworben, z. B. im Spekulationshandel, ja, mitunter auch durch dumme Einfälle, welche, mittelst des Zufalls, der Deus Eventus gekrönt und verherrlicht hat. In den wenigsten Fällen ist es eigentlich die Frucht wirklicher Mühe und Arbeit, und selbst dann ist diese oft nur eine geistige, wie die der Advokaten, Aerzte, Beamten, Lehrer, welche, nach dem Blicke des rohen Menschen, wenig Anstrengung zu kosten scheint. Es bedarf schon bedeutender Bildung, um bei allem solchen Besitz das ethische Recht zu erkennen und es demnach aus rein moralischem Antriebe zu achten. — Demzufolge betrachten Viele, im Stillen, das Eigenthum der Andern als allein nach positivem Rechte besessen. Finden sie daher Mittel, es ihnen mittelst Benutzung, ja auch nur Umgehung der Gesetze zu entreißen, so tragen sie kein Bedenken; denn ihnen scheint, daß Jene es auf demselben Wege verlören, auf welchem sie es früher erlangt hatten, und sie sehen daher ihre eigenen Ansprüche als eben so gut begründet an, wie die des frühern Besitzers. Von ihrem Gesichtspunkt aus, ist in der bürgerlichen Gesellschaft an die Stelle des Rechtes des Stärkeren das des Klügern getreten. — Inzwischen ist der Reiche oft wirklich von einer unverbrüchlichen Rechtlichkeit, weil er von ganzem Herzen einer Regel zugethan ist und eine Maxime aufrecht erhält,

*) Siehe „Die Welt als Wille u. Vorstellung“, Bd. 1, § 62, S. 396 fg., und Bd. 2, Kap. 47, S. 684.

auf deren Befolgung sein ganzer Besitz, mit dem Vielen, was er dadurch vor Andern voraus hat, beruht; daher er zu dem Grundsatze suum cuique sich in vollem Ernst bekennt und nicht davon abweicht. Es giebt in der That eine solche objektive Anhänglichkeit an Treue und Glauben, mit dem Entschluß, sie heilig zu halten, die bloß darauf beruht, daß Treue und Glauben die Grundlage alles freien Verkehrs unter Menschen, der guten Ordnung und des sichern Besitzes sind, daher sie uns selbst gar oft zu Gute kommen und in dieser Hinsicht sogar mit Opfern aufrecht gehalten werden müssen, wie man ja an einen guten Acker auch etwas wendet. Doch wird man die so begründete Redlichkeit, in der Regel, nur bei wohlhabenden, oder wenigstens einem einträglichen Erwerb obliegenden Leuten finden, am allermeisten bei Kaufleuten, welche die deutlichste Ueberzeugung haben, daß Handel und Wandel am gegenseitigen Vertrauen und Kredit ihre unentbehrliche Stütze haben, weshalb auch die kaufmännische Ehre eine ganz spezielle ist. — Hingegen der Arme, der bei der Sache zu kurz gekommen ist und, vermöge der Ungleichheit des Besitzes, sich zu Mangel und schwerer Arbeit verdammt sieht, während Andere, vor seinen Augen, im Ueberfluß und Müssiggange leben, der wird schwerlich erkennen, daß dieser Ungleichheit eine entsprechende der Verdienste und des redlichen Erwerbes zum Grunde liege. Wenn er aber dies nicht erkennt, woher soll er dann den rein ethischen Antrieb zur Ehrlichkeit nehmen, der ihn abhält, seine Hand nach dem fremden Ueberflusse auszustrecken? Meistens ist es die gesetzliche Ordnung, die ihn zurückhält. Aber wenn ein Mal die seltene Gelegenheit kommt, wo er, vor der Wirkung des Gesetzes gesichert, durch eine einzige That die drückende Last des Mangels, welche der Anblick des fremden Ueberflusses noch fühlbarer macht, von sich wälzen und auch sich in den Besitz der so oft beneideten Genüsse setzen könnte, was wird da seine Hand zurückhalten? Religiöse Dogmen? Selten ist der Glaube so fest. Ein rein moralisches Motiv zur Gerechtigkeit? Vielleicht in einzelnen Fällen; aber in den allermeisten wird es dann nur die auch dem geringen Manne sehr angelegene Sorge für seinen guten Namen, seine bürgerliche Ehre sein, die augenscheinliche Gefahr, durch eine solche That auf immer ausgestoßen zu werden aus der großen Freimaurerloge der ehrlichen Leute, welche das Gesetz der Rechtlichkeit befolgen und danach auf der ganzen Erde das Eigenthum unter sich vertheilt haben und verwalten, die Gefahr, in Folge einer einzigen unehrlichen Handlung, Zeit Lebens ein Paria der bürgerlichen Gesellschaft zu sein, Einer, dem Keiner mehr traut, dessen Gemeinschaft Jeder flieht und

dem dadurch alles Fortkommen abgeschnitten ist, d. h. mit Einem Wort: „Ein Kerl, der gestohlen hat," — und auf den das Sprichwort geht: „Wer Ein Mal stiehlt, ist Zeit Lebens ein Dieb."

Dies also sind die Wächter der öffentlichen Rechtlichkeit, und wer gelebt und die Augen offen gehabt hat, wird eingestehen, daß bei weitem die allermeiste Ehrlichkeit im menschlichen Verkehr nur ihnen zu verdanken ist, ja, daß es nicht an Leuten fehlt, die auch ihrer Wachsamkeit sich zu entziehen hoffen, und die daher Gerechtigkeit und Redlichkeit nur als ein Aushängeschild, als eine Flagge betrachten, unter deren Schutz man seine Kapereien mit desto besserm Erfolge ausführt. Wir haben also nicht sogleich in heiligem Eifer aufzufahren und in Harnisch zu gerathen, wenn ein Moralist einmal das Problem aufwirft, ob nicht vielleicht alle Redlichkeit und Gerechtigkeit im Grunde bloß konventionell wäre, und er demnächst, dieses Princip weiter verfolgend, auch die ganze übrige Moral auf entferntere, mittelbare, zuletzt aber doch egoistische Gründe zurückzuführen sich bemüht, wie Holbach, Helvetius, d'Alembert und Andere ihrer Zeit es scharfsinnig versucht haben. Von dem größten Theil der gerechten Handlungen ist dies sogar wirklich wahr und richtig, wie ich im Obigen gezeigt habe. Daß es auch von einem beträchtlichen Theil der Handlungen der Menschenliebe wahr sei, leidet keinen Zweifel, da sie oft aus Ostentation, sehr oft aus dem Glauben an eine dereinstige Retribution, die wohl gar in der Quadrat- oder vollends Kubik-Zahl geleistet würde, hervorgehen, auch noch andere egoistische Gründe zulassen. Allein eben so gewiß ist es, daß es Handlungen uneigennütziger Menschenliebe und ganz freiwilliger Gerechtigkeit giebt. Beweise der letzteren sind, um mich nicht auf Thatsachen des Bewußtseins, sondern nur der Erfahrung zu berufen, die einzelnen, aber unzweifelhaften Fälle, wo nicht nur die Gefahr gesetzlicher Verfolgung, sondern auch die der Entdeckung und selbst jedes Verdachtes ganz ausgeschlossen war, und dennoch selbst vom Armen dem Reichen das Seinige gegeben wurde; z. B. wo ein Verlorenes und Gefundenes, wo ein von einem Dritten und bereits verstorbenen Deponirtes dem Eigenthümer gebracht wurde, wo ein im Geheimen von einem Landesflüchtigen bei einem armen Manne gemachtes Depositum treulich bewahrt und zurückgegeben wurde. Dergleichen Fälle giebt es, ohne Zweifel; allein die Ueberraschung, die Rührung, die Hochachtung, womit wir sie entgegennehmen, bezeugen deutlich, daß sie zu den unerwarteten Dingen, den seltenen Ausnahmen gehören. Es giebt in der That wahrhaft ehrliche Leute, — wie es auch wirklich vierblätterigen Klee giebt; aber

Hamlet spricht ohne Hyperbel, wenn er sagt: To be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand*). — Gegen den Einwand, daß den oben erwähnten Handlungen zuletzt religiöse Dogmen, mithin Rücksicht auf Strafe und Belohnung in einer andern Welt, zum Grunde lagen, würden sich auch wohl Fälle nachweisen lassen, wo die Vollbringer derselben gar keinem Religionsglauben anhingen; was lange nicht so selten ist, wie das öffentliche Bekenntniß der Sache.

Man beruft sich, der skeptischen Ansicht gegenüber, zunächst auf das Gewissen. Aber auch gegen dessen natürlichen Ursprung werden Zweifel erhoben. Wenigstens giebt es auch eine conscientia spuria, die oft mit demselben verwechselt wird. Die Reue und Beängstigung, welche Mancher über Das, was er gethan hat, empfindet, ist oft im Grunde nichts Anderes, als die Furcht vor dem, was ihm dafür geschehen kann. Die Verletzung äußerlicher, willkürlicher und sogar abgeschmackter Satzungen quält Manchen mit inneren Vorwürfen, ganz nach Art des Gewissens. So z. B. liegt es manchem bigotten Juden wirklich schwer auf dem Herzen, daß, obgleich es im zweiten Buch Mose, Kap. 35, 3, heißt: „Ihr sollt kein Feuer anzünden am Sabbathtage in allen euren Wohnungen", er doch am Sonnabend zu Hause eine Pfeife geraucht hat. Manchen Edelmann, oder Offizier, nagt der heimliche Selbstvorwurf, daß er, bei irgend einem Vorfall, den Gesetzen des Narrenkodex, den man ritterliche Ehre nennt, nicht gehörig nachgekommen sei; dies geht so weit, daß Mancher dieses Standes, wenn in die Unmöglichkeit versetzt, sein gegebenes Ehrenwort zu halten, oder auch nur besagtem Kodex bei Streitigkeiten Genüge zu leisten, sich todtschießen wird. (Ich habe Beides erlebt.) Hingegen wird derselbe Mann alle Tage leichten Herzens sein Wort brechen, sobald nur nicht das Schiboleth „Ehre" hinzugefügt war. — Ueberhaupt jede Inkonsequenz, jede Unbedachtsamkeit, jedes Handeln gegen unsere Vorsätze, Grundsätze, Ueberzeugungen, welcher Art sie auch seien, ja, jede Indiskretion, jeder Fehlgriff, jede Balourdise wurmt uns hinterher im Stillen und läßt einen Stachel im Herzen zurück. Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist, etwa aus $^1/_5$ Menschenfurcht, $^1/_5$ Deisidämonie, $^1/_5$ Vorurtheil, $^1/_5$ Eitelkeit und $^1/_5$ Gewohnheit, so daß er im Grunde nicht besser ist, als jener

*) Nach dem Laufe dieser Welt heißt ehrlich sein: ein aus Zehntausend Auserwählter sein.

Engländer, der geradezu sagte: I cannot afford to keep a conscience (ein Gewissen zu halten ist für mich zu kostspielig). — Religiöse Leute, jedes Glaubens, verstehen unter Gewissen sehr oft nichts Anderes, als die Dogmen und Vorschriften ihrer Religion und die in Beziehung auf diese vorgenommene Selbstprüfung; in diesem Sinne werden ja auch die Ausdrücke Gewissenszwang und Gewissensfreiheit genommen. Die Theologen, Scholastiker und Kasuistiker der mittlern und spätern Zeit nahmen es ebenso; Alles was Einer von Satzungen und Vorschriften der Kirche wußte, nebst dem Vorsatz, es zu glauben und zu befolgen, machte sein Gewissen aus. Demnach gab es ein zweifelndes, ein meinendes, ein irrendes Gewissen u. dgl. m., zu deren Berichtigung man sich einen Gewissensrath hielt. Wie wenig der Begriff des Gewissens, gleich andern Begriffen, durch sein Objekt selbst festgestellt ist, wie verschieden er von Verschiedenen gefaßt worden, wie schwankeud und unsicher er bei den Schriftstellern erscheint, kann man in der Kürze ersehen aus Stäudlins „Geschichte der Lehre vom Gewissen." Alles dieses ist nicht geeignet, die Realität des Begriffs zu beglaubigen, und hat daher die Frage veranlaßt, ob es denn auch wirklich ein eigentliches, angeborenes Gewissen gebe? Ich bin bereits § 10, bei der Lehre von der Freiheit, veranlaßt worden, meinen Begriff vom Gewissen kurz anzugeben, und werde weiter unten darauf zurückkommen.

Diese sämmtlichen skeptischen Bedenklichkeiten reichen zwar keineswegs hin, das Dasein aller ächten Moralität abzuleugnen, wohl aber unsere Erwartungen von der moralischen Anlage im Menschen und mithin vom natürlichen Fundament der Ethik zu mäßigen, da so Vieles, was diesem zugeschrieben wird, nachweislich von andern Triebfedern herrührt, und die Betrachtung der moralischen Verderbniß der Welt genugsam beweist, daß die Triebfeder zum Guten keine sehr mächtige sein kann, zumal weil sie oft selbst da nicht wirkt, wo die ihr entgegenstehenden Motive nicht stark sind, wiewohl hierbei der individuelle Unterschied der Charaktere seine volle Gültigkeit behauptet. Inzwischen wird die Erkenntniß jener moralischen Verderbniß dadurch erschwert, daß die Aeußerungen derselben gehemmt und verdeckt werden durch die gesetzliche Ordnung, durch die Nothwendigkeit der Ehre, ja, auch noch durch die Höflichkeit. Endlich kommt noch hinzu, daß man bei der Erziehung die Moralität der Zöglinge dadurch zu befördern vermeint, daß man ihnen Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten Maximen darstellt; wenn nun später die Erfahrung sie, und oft zu ihrem großen Schaden, eines Andern be-

lehrt, so kann die Entdeckung, daß ihre Jugendlehrer die Ersten waren, welche sie betrogen, nachtheiliger auf ihre eigene Moralität wirken, als wenn diese Lehrer ihnen das erste Beispiel der Offenherzigkeit und Redlichkeit selbst gegeben und unverhohlen gesagt hätten: „Die Welt liegt im Argen, die Menschen sind nicht, wie sie sein sollten, aber laß es Dich nicht irren und sei Du besser." — Alles dieses, wie gesagt, erschwert unsere Erkenntniß der wirklichen Immoralität des Menschengeschlechts. Der Staat, dieses Meisterstück des sich selbst verstehenden, vernünftigen, aufsummirten Egoismus Aller, hat den Schutz der Rechte eines Jeden in die Hände einer Gewalt gegeben, welche der Macht jedes Einzelnen unendlich überlegen, ihn zwingt, die Rechte aller Andern zu achten. Da kann der grenzenlose Egoismus fast Aller, die Bosheit Vieler, die Grausamkeit Mancher sich nicht hervorthun; der Zwang hat Alle gebändigt. Die hieraus entspringende Täuschung ist groß, daß, wenn wir in einzelnen Fällen, wo die Staatsgewalt nicht schützen kann, oder eludirt wird, die unersättliche Habsucht, die niederträchtige Geldgier, die tief versteckte Falschheit, die tückische Bosheit der Menschen hervortreten sehen, wir oft zurückschrecken und ein Zetergeschrei erheben, vermeinend, ein noch nie gesehenes Monstrum sei uns aufgestoßen; allein ohne den Zwang der Gesetze und die Nothwendigkeit der bürgerlichen Ehre würden dergleichen Vorgänge ganz an der Tagesordnung sein. Kriminalgeschichten und Beschreibungen anarchischer Zustände muß man lesen, um zu erkennen, was, in moralischer Hinsicht, der Mensch eigentlich ist. Diese Tausende, die da, vor unsern Augen, im friedlichen Verkehr sich durcheinander drängen, sind anzusehen als eben so viele Tiger und Wölfe, deren Gebiß durch einen starken Maulkorb gesichert ist. Daher, wenn man sich die Staatsgewalt ein Mal aufgehoben, d. h. jenen Maulkorb abgeworfen denkt, jeder Einsichtige zurückbebt vor dem Schauspiele, das dann zu erwarten stände, wodurch er zu erkennen giebt, wie wenig Wirkung er der Religion, dem Gewissen, oder dem natürlichen Fundament der Moral, welches es auch immer sein möge, im Grunde zutraut. Aber gerade alsdann würde, jenen freigelassenen unmoralischen Potenzen gegenüber, auch die wahre moralische Triebfeder im Menschen ihre Wirksamkeit unverdeckt zeigen, folglich am leichtesten erkannt werden können; wobei zugleich die unglaublich große moralische Verschiedenheit der Charaktere unverschleiert hervortreten und eben so groß befunden würde, wie die intellektuelle der Köpfe, womit gewiß viel gesagt ist.

Man wird mir vielleicht entgegensetzen wollen, daß die Ethik es nicht damit zu thun habe, wie die Menschen wirklich handeln, sondern

die Wissenschaft sei, welche angiebt, wie sie handeln sollen. Dies ist aber gerade der Grundsatz, den ich leugne, nachdem ich im kritischen Theile dieser Abhandlung genugsam dargethan habe, daß der Begriff des Sollens, die imperative Form der Ethik, allein in der theologischen Moral gilt, außerhalb derselben aber allen Sinn und Bedeutung verliert. Ich setze hingegen der Ethik den Zweck, die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg, als der empirische, nämlich zu untersuchen, ob es überhaupt Handlungen giebt, denen wir ächten moralischen Werth zuerkennen müssen, — welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, reiner Menschenliebe und wirklichen Edelmuths sein werden. Diese sind sodann als ein gegebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu erklären, d. h. auf seine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigenthümliche Triebfeder nachzuweisen haben, welche den Menschen zu Handlungen dieser von jeder andern specifisch verschiedenen Art bewegt. Diese Triebfeder, nebst der Empfänglichkeit für sie, wird der letzte Grund der Moralität und die Kenntniß derselben das Fundament der Moral sein. Dies ist der bescheidene Weg, auf welchen ich die Ethik hinweise. Wem er, als keine Konstruktion a priori, keine absolute Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen in abstracto enthaltend, nicht vornehm, kathedralisch und akademisch genug dünkt, der mag zurückkehren zu den kategorischen Imperativen, zum Schiboleth der „Würde des Menschen", zu den hohlen Redensarten, den Hirngespinsten und Seifenblasen der Schulen, zu Principien, denen die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn spricht und von welchen außerhalb der Hörsäle kein Mensch etwas weiß, noch jemals empfunden hat. Dem auf meinem Wege sich ergebenden Fundament der Moral hingegen steht die Erfahrung zur Seite und legt täglich und stündlich ihr stilles Zeugniß für dasselbe ab.

§ 14.

Antimoralische*) Triebfedern.

Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere, ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein. — Das deutsche Wort Selbstsucht führt einen falschen Nebenbegriff von

*) Ich erlaube mir die regelwidrige Zusammensetzung des Wortes, da „antiethisch" hier nicht bezeichnend sein würde. Das jetzt in Mode gekommene

Krankheit mit sich. Dar Wort Eigennutz aber bezeichnet den Egoismus, sofern er unter Leitung der Vernunft steht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion, seine Zwecke planmäßig zu verfolgen; daher man die Thiere wohl egoistisch, aber nicht eigennützig nennen kann. Ich will also für den allgemeinen Begriff das Wort Egoismus beibehalten. — Dieser Egoismus ist, im Thiere wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch. Daher entspringen, in der Regel, alle seine Handlungen aus dem Egoismus, und aus diesem zunächst ist alle Mal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu versuchen; wie denn auch auf denselben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menschen nach irgend einem Ziele hinzulenken sucht, durchgängig begründet ist. Der Egoismus ist, seiner Natur nach, grenzenlos; der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja; sucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln. Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Haß, er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will wo möglich Alles genießen, Alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen: „Alles für mich, und nichts für die Andern," ist sein Wahlspruch. Der Egoismus ist kolossal, er überragt die Welt. Denn, wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde zwischen seiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung, so brauche ich nicht zu sagen, wohin sie, bei den Allermeisten, ausschlagen würde. Demgemäß macht Jeder sich zum Mittelpunkte der Welt, bezieht Alles auf sich und wird was nur vorgeht, z. B. die größten Veränderungen im Schicksale der Völker, zunächst auf sein Interesse dabei beziehen und, sei dieses auch noch so klein und mittelbar, vor Allem daran denken. Keinen größeren Kontrast giebt es, als den zwischen dem hohen und exklusiven Antheil, den Jeder an seinem eigenen Selbst nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle Andern eben jenes Selbst betrachten, wie

---

„sittlich und unsittlich" aber ist ein schlechtes Substitut für „moralisch und unmoralisch"; erstlich, weil „moralisch" ein wissenschaftlicher Begriff ist, dem als solchem eine griechische oder lateinische Bezeichnung gebührt, aus Gründen, welche man findet in meinem Hauptwerke, Bd. 2, Kap. 12, S. 134 fg.; und zweitens, weil „sittlich" ein schwacher und zahmer Ausdruck ist, schwer zu unterscheiden von „sittsam," dessen populäre Benennung „zimperlich ist". Der Deutschthümelei muß man keine Koncessionen machen.

er ihres. Es hat sogar seine komische Seite, die zahllosen Individuen zu sehen, deren jedes, wenigstens in praktischer Hinsicht, sich allein für real hält und die andern gewissermaaßen als bloße Phantome betrachtet. Dies beruht zuletzt darauf, daß Jeder sich selber unmittelbar gegeben ist, die Andern aber ihm nur mittelbar, durch die Vorstellung von ihnen in seinem Kopfe, und die Unmittelbarkeit behauptet ihr Recht. Nämlich in Folge der jedem Bewußtsein wesentlichen Subjektivität, ist Jeder sich selber die ganze Welt; denn alles Objektive existirt nur mittelbar, als bloße Vorstellung des Subjekts, so daß stets Alles am Selbstbewußtsein hängt. Die einzige Welt, welche Jeder wirklich kennt und von der er weiß, trägt er in sich, als seine Vorstellung, und ist daher das Centrum derselben. Deshalb eben ist Jeder sich Alles in Allem; er findet sich als den Inhaber aller Realität und kann ihm nichts wichtiger sein, als er selbst. Während nun in seiner subjektiven Ansicht sein Selbst sich in dieser kolossalen Größe darstellt, schrumpft es in der objektiven beinahe zu Nichts ein, nämlich zu ungefähr $^1/_{1000{,}000{,}000}$ der jetzt lebenden Menschheit. Dabei nun weiß er völlig gewiß, daß eben jenes über Alles wichtige Selbst, dieser Mikrokosmus, als dessen bloße Modifikation, oder Accidenz, der Makrokosmos auftritt, also seine ganze Welt, untergehen muß im Tode, der daher für ihn gleichbedeutend ist mit dem Weltuntergange. Dieses also sind die Elemente, woraus, auf der Basis des Willens zum Leben, der Egoismus erwächst, welcher zwischen Mensch und Mensch stets wie ein breiter Graben liegt. Springt wirklich ein Mal Einer darüber, dem Andern zu Hülfe, so ist es wie ein Wunder, welches Staunen erregt und Beifall einerntet. Bei Erläuterung des Kantischen Moralprincips, habe ich Gelegenheit gehabt, auszuführen, wie der Egoismus sich im Alltagsleben zeigt, wo er, trotz der Höflichkeit, die man ihm als Feigenblatt vorsteckt, doch stets aus irgend einer Ecke hervorguckt. Die Höflichkeit nämlich ist die konventionelle und systematische Verleugnung des Egoismus in den Kleinigkeiten des täglichen Verkehrs und ist freilich anerkannte Heuchelei, dennoch wird sie gefordert und gelobt, weil was sie verbirgt, der Egoismus, so garstig ist, daß man es nicht sehen will, obschon man weiß, daß es da ist; wie man widerliche Gegenstände wenigstens durch einen Vorhang bedeckt wissen will. — Da der Egoismus, wo ihm nicht entweder äußere Gewalt, welcher auch jede Furcht, sei es vor irdischen oder überirdischen Mächten, beizuzählen ist, oder aber die ächte moralische Triebfeder entgegenwirkt, seine Zwecke unbedingt verfolgt, so würde, bei der zahllosen Menge egoistischer Individuen, das

bellum omnium contra omnes an der Tagesordnung sein, zum Unheil Aller. Daher die reflektirende Vernunft sehr bald die Staatseinrichtung erfindet, welche, aus gegenseitiger Furcht vor gegenseitiger Gewalt entspringend, den nachtheiligen Folgen des allgemeinen Egoismus so weit vorbeugt, als es auf dem negativen Wege geschehen kann. Wo hingegen jene zwei ihm entgegenstehenden Potenzen nicht zur Wirksamkeit gelangen, wird er sich sofort in seiner ganzen furchtbaren Größe zeigen, und das Phänomen wird kein schönes sein. Indem ich, um ohne Weitläufigkeit die Stärke dieser antimoralischen Potenz auszudrücken, darauf bedacht war, die Größe des Egoismus mit einem Zuge zu bezeichnen und deshalb nach irgend einer recht emphatischen Hyperbel suchte, bin ich zuletzt auf diese gerathen: mancher Mensch wäre im Stande, einen andern todtzuschlagen, bloß um mit dessen Fette sich die Stiefel zu schmieren. Aber dabei blieb mir doch der Skrupel, ob es auch wirklich ein Hyperbel sei. — Der Egoismus also ist die erste und hauptsächlichste, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die moralische Triebfeder zu bekämpfen hat. Man sieht schon hier, daß diese, um wider einen solchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres sein muß, als eine spitzfindige Klügelei, oder eine aprioristische Seifenblase. — Inzwischen ist im Kriege das Erste, daß man den Feind rekognoscirt. In dem bevorstehenden Kampfe wird der Egoismus, als die Hauptmacht seiner Seite, vorzüglich sich der Tugend der Gerechtigkeit entgegenstellen, welche, nach meiner Ansicht, die erste und recht eigentliche Kardinaltugend ist.

Hingegen wird der Tugend der Menschenliebe öfter das Uebelwollen oder die Gehässigkeit gegenübertreten. Daher wollen wir den Ursprung und die Gradationen dieser zunächst betrachten. Das Uebelwollen in den niederen Graden ist sehr häufig, ja, fast gewöhnlich, und es erreicht leicht die höheren. Goethe hat wohl Recht zu sagen, daß in dieser Welt Gleichgültigkeit und Abneigung recht eigentlich zu Hause sind. (Wahlverwandtschaften, Th. 1, C. 3.) Es ist sehr glücklich für uns, daß Klugheit und Höflichkeit ihren Mantel darüber decken und uns nicht sehen lassen, wie allgemein das gegenseitige Uebelwollen ist und wie das bellum omnium contra omnes wenigstens in Gedanken fortgesetzt wird. Aber gelegentlich kommt es doch zum Vorschein, z. B. bei der so häufigen und so schonungslosen übeln Nachrede; ganz sichtbar aber wird es bei den Ausbrüchen des Zorns, welche meistens ihren Anlaß um ein Vielfaches übersteigen und so stark nicht ausfallen könnten, wenn sie nicht, wie das Schießpulver in der Flinte, komprimirt gewesen wären, als lange gehegter im Innern

brütender Haß. — Großentheils entsteht das Uebelwollen aus den unvermeidlichen und bei jedem Schritt eintretenden Kollisionen des Egoismus. Sodann wird es auch objektiv erregt, durch den Anblick der Laster, Fehler, Schwächen, Thorheiten, Mängel und Unvollkommenheiten aller Art, welchen, mehr oder weniger, Jeder den Andern, wenigstens gelegentlich, darbietet. Es kann hiemit so weit kommen, daß vielleicht Manchem, zumal in Augenblicken hypochondrischer Verstimmung, die Welt, von der ästhetischen Seite betrachtet, als ein Karikaturenkabinet, von der intellektuellen, als ein Narrenhaus, und von der moralischen, als eine Gaunerherberge erscheint. Wird solche Verstimmung bleibend, so entsteht Misanthropie. — Endlich ist eine Hauptquelle des Uebelwollens der Neid, oder vielmehr dieser selbst ist schon Uebelwollen, erregt durch fremdes Glück, Besitz oder Vorzüge. Kein Mensch ist ganz frei davon, und schon Herodot (III, 80) hat es gesagt: *Φϑονος αρχηϑεν ἐμφυεται ἀνϑρωπῳ* (invidia ab origine homini insita est). Jedoch sind die Grade desselben sehr verschieden. Am unversöhnlichsten und giftigsten ist er, wenn auf persönliche Eigenschaften gerichtet, weil hier dem Neider keine Hoffnung bleibt, und zugleich am niederträchtigsten, weil er haßt, was er lieben und verehren sollte; allein es ist so:

Di lor par più, che d'altri, invidia s'abbia
Che per se stessi son levati a volo,
Uscendo fuor della commune gabbia*).

klagt schon Petrarka. Ausführlichere Betrachtungen über den Neid findet man im zweiten Bande der Parerga, § 115. — In gewissem Betracht ist das Gegentheil des Neides die Schadenfreude. Jedoch ist Neid zu fühlen, menschlich; Schadenfreude zu genießen, teuflisch. Es giebt kein unfehlbareres Zeichen eines schlechten Herzens und tiefer moralischer Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude. Man soll Den, an welchem man ihn wahrgenommen, auf immer meiden: Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto. — Neid und Schadenfreude sind an sich bloß theoretisch; praktisch werden sie Bosheit und Grausamkeit. Der Egoismus kann zu Verbrechen und Unthaten aller Art führen, aber der dadurch verursachte Schaden und Schmerz Anderer ist ihm bloß Mittel, nicht Zweck, tritt also nur

*) Man scheinet, mehr als Andre, Die zu neiden,
Die, durch der eig'nen Flügel Kraft gehoben,
Aus dem gemeinen Käfig Aller scheiden.

accidentell dabei ein. Der Bosheit und Grausamkeit hingegen sind die Leiden und Schmerzen Anderer Zweck an sich und dessen Erreichen Genuß. Dieserhalb machen jene eine höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit aus. Die Maxime des äußersten Egoismus ist: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit (also immer noch bedingt), laede. Die Maxime der Bosheit ist: Omnes, quantum potes, laede. — Wie Schadenfreude nur theoretische Grausamkeit ist, so Grausamkeit nur praktische Schadenfreude, und diese wird als jene auftreten, sobald die Gelegenheit kommt.

Die aus den beiden gegebenen Grundpotenzen entspringenden speciellen Laster nachzuweisen, wäre nur in einer ausgeführten Ethik an seinem Platz. Eine solche würde etwa aus dem Egoismus ableiten Gier, Völlerei, Wollust, Eigennutz, Geiz, Habsucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffart u. s. w. — aus der Gehässigkeit aber Mißgunst, Neid, Uebelwollen, Bosheit, Schadenfreude, spähende Neugier, Verläumdung, Insolenz, Petulanz, Haß, Zorn, Verrath, Tücke, Rachsucht, Grausamkeit u. s. w. — Die erste Wurzel ist mehr thierisch, die zweite mehr teuflisch. Das Vorwalten der einen oder der anderen, oder aber der weiterhin erst nachzuweisenden moralischen Triebfeder, giebt die Hauptlinie in der ethischen Klassifikation der Charaktere. Ganz ohne etwas von allen dreien ist kein Mensch.

Hiemit hätte ich denn die allerdings erschreckliche Heerschau der antimoralischen Potenzen beendigt, welche an die der Fürsten der Finsterniß im Pandämonium bei Milton erinnert. Mein Plan brachte es jedoch mit sich, daß ich zuerst diese düstere Seite der menschlichen Natur in Betracht nähme, wodurch mein Weg freilich von dem aller andern Moralisten abweicht und dem des Dante ähnlich wird, der in die Hölle führt.

Durch die hier gegebene Uebersicht der antimoralischen Potenzen wird deutlich, wie schwer das Problem ist, eine Triebfeder aufzufinden, die den Menschen zu einer, allen jenen tief in seiner Natur wurzelnden Neigungen entgegengesetzten Handlungsweise bewegen könnte, oder, wenn etwa diese letztere in der Erfahrung gegeben wäre, von ihr genügende und ungekünstelte Rechenschaft ertheilte. So schwer ist das Problem, daß man zu seiner Lösung für die Menschheit im Großen überall die Maschinerie aus einer andern Welt hat zu Hülfe nehmen müssen. Man deutete auf Götter hin, deren Wille und Gebot die hier geforderte Handlungsweise wäre, und welche diesem Gebot, durch Strafen und Belohnungen, entweder in dieser oder in einer andern Welt, wohin wir durch den Tod versetzt würden, Nachdruck ertheilten

Angenommen, daß der Glaube an eine Lehre dieser Art, wie es durch sehr frühzeitiges Einprägen allerdings möglich ist, allgemein Wurzel faßte, und auch, was aber sehr viel schwerer hält und viel weniger Bestätigung in der Erfahrung aufzuweisen hat, daß er die beabsichtigte Wirkung hervorbrächte, so würde zwar dadurch Legalität der Handlungen, selbst über die Grenze hinaus, bis zu welcher Justiz und Polizei reichen können, zu Wege gebracht sein; aber Jeder fühlt, daß es keineswegs Dasjenige wäre, was wir eigentlich unter Moralität der Gesinnung verstehen. Denn offenbar würden alle durch Motive solcher Art hervorgerufene Handlungen immer nur im bloßen Egoismus wurzeln. Wie sollte nämlich von Uneigennützigkeit die Rede sein können, wo mich Belohnung lockt, oder angedrohte Strafe abschreckt? Eine festgeglaubte Belohnung in einer andern Welt ist anzusehen, wie ein vollkommen sicherer, aber auf sehr lange Sicht ausgestellter Wechsel. Die überall so häufige Verheißung befriedigter Bettler, daß dem Geber die Gabe in jener Welt tausendfach erstattet werden wird, mag manchen Geizhals zu reichlichem Almosen bewegen, die er, als gute Geldanlegung, vergnügt austheilt, fest überzeugt, nun auch in jener Welt sogleich wieder als steinreicher Mann aufzuerstehen. — Für die große Masse des Volkes muß es vielleicht bei Antrieben dieser Art sein Bewenden haben; demgemäß denn auch die verschiedenen Religionen, welche eben die Metaphysik des Volkes sind, sie ihm vorhalten. Hiebei ist jedoch anzumerken, daß wir über die wahren Motive unseres eigenen Thuns bisweilen eben so sehr im Irrthum sind, wie über die des fremden; daher zuverlässig Mancher, indem er von seinen edelsten Handlungen nur durch Motive obiger Art sich Rechenschaft zu geben weiß, dennoch aus viel edleren und reineren, aber auch viel schwerer deutlich zu machenden Triebfedern handelt und wirklich aus unmittelbarer Liebe des Nächsten thut, was er bloß durch seines Gottes Geheiß zu erklären versteht. Die Philosophie hingegen sucht hier, wie überall, die wahren, letzten, auf die Natur des Menschen gegründeten, von allen mythischen Auslegungen, religiösen Dogmen und transscendenten Hypostasen unabhängigen Aufschlüsse über das vorliegende Problem, und verlangt sie in der äußern oder innern Erfahrung nachgewiesen zu sehen. Unsere vorliegende Aufgabe aber ist eine philosophische, daher wir von allen durch Religionen bedingten Auflösungen derselben gänzlich abzusehen haben, an welche ich, bloß um die große Schwierigkeit des Problems ins Licht zu stellen, hier erinnert habe.

§ 15.

Kriterium der Handlungen von moralischem Werth.

Jetzt wäre zunächst die empirische Frage zu erledigen, ob Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menschenliebe, die alsdann bis zum Edelmuth und Großmuth gehen mag, in der Erfahrung vorkommen. Leider läßt die Frage sich doch nicht ganz rein empirisch entscheiden, weil in der Erfahrung allemal nur die That gegeben ist, die Antriebe aber nicht zu Tage liegen; daher stets die Möglichkeit übrig bleibt, daß auf eine gerechte oder gute Handlung ein egoistisches Motiv Einfluß gehabt hätte. Ich will mich nicht des unerlaubten Kunstgriffs bedienen, hier, in einer theoretischen Untersuchung, die Sache dem Leser ins Gewissen zu schieben. Aber ich glaube, daß sehr Wenige sein werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Ueberzeugung haben, daß man oft gerecht handelt, einzig und allein damit dem Andern kein Unrecht geschehe, ja, daß es Leute giebt, denen gleichsam der Grundsatz, dem Andern sein Recht widerfahren zu lassen, angeboren ist, die daher Niemanden absichtlich zu nahe treten, die ihren Vortheil nicht unbedingt suchen, sondern dabei auch die Rechte Anderer berücksichtigen, die, bei gegenseitig übernommenen Verpflichtungen, nicht bloß darüber wachen, daß der Andere das Seinige leiste, sondern auch darüber, daß er das Seinige empfange, indem sie aufrichtig nicht wollen, daß wer mit ihnen handelt, zu kurz komme. Dies sind die wahrhaft ehrlichen Leute, die wenigen Aequi unter der Unzahl der Iniqui. Aber solche Leute giebt es. Ingleichen wird man mir, denke ich, zugestehen, daß mancher hilft und giebt, leistet und entsagt, ohne in seinem Herzen eine weitere Absicht zu haben, als daß dem Andern, dessen Noth er sieht, geholfen werde. Und daß Arnold von Winkelried, als er ausrief: „Trüwen, lieben Eidgenossen, wullt's minem Wip und Kinde gedenken", und dann so viele feindliche Speere umarmte, als er fassen kannte, — dabei eine eigennützige Absicht gehabt habe, das denke sich, wer es kann; ich vermag es nicht. — Auf Fälle freier Gerechtigkeit, die ohne Schikane und Obstination nicht abzuleugnen sind, habe ich schon oben § 13 aufmerksam gemacht. — Sollte aber dennoch Jemand darauf bestehen, mir das Vorkommen aller solchen Handlungen abzuleugnen, dann würde, ihm zufolge, die Moral eine Wissenschaft ohne reales Objekt sein, gleich der Astrologie und Alchimie, und es wäre verlorene Zeit, über ihre Grundlage noch ferner zu disputiren. Mit ihm wäre

ich daher zu Ende und rede zu Denen, welche die Realität der Sache einräumen.

Handlungen der besagten Art sind es also allein, denen man eigentlichen moralischen Werth zusteht. Als das Eigenthümliche und Charakteristische derselben finden wir die Ausschließung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der eigennützigen, im weitesten Sinne des Wortes. Daher eben die Entdeckung eines eigennützigen Motivs, wenn es das einzige war, den moralischen Werth einer Handlung ganz aufhebt, und wenn es accessorisch wirkte, ihn schmälert. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth. Zwar ließe sich einwenden, daß auch die Handlungen reiner Bosheit und Grausamkeit nicht eigennützig sind; jedoch liegt am Tage, daß diese hier nicht gemeint sein können, da sie das Gegentheil der in Rede stehenden Handlungen sind. Wer indessen auf die Strenge der Definition hält, mag jene Handlungen durch das ihnen wesentliche Merkmal, daß sie fremdes Leid bezwecken, ausdrücklich ausscheiden. — Als ganz inneres und daher nicht so evidentes Merkmal der Handlungen von moralischem Werth kommt hinzu, daß sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, welche man den Beifall des Gewissens nennt, wie denn gleichfalls die ihnen entgegengesetzten Handlungen der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit, noch mehr die der Bosheit und Grausamkeit, eine entgegengesetzte innere Selbstbeurtheilung erfahren, ferner noch, als sekundäres und accidentelles äußeres Merkmal, daß die Handlungen der ersten Art den Beifall und die Achtung der unbetheiligten Zeugen, die der zweiten das Gegentheil hervorrufen.

Die so festgestellten und als faktisch gegeben zugestandenen Handlungen von moralischem Werth haben wir nun als das vorliegende und zu erklärende Phänomen zu betrachten, und demnach zu untersuchen, was es sei, das den Menschen zu Handlungen dieser Art bewegen kann, welche Untersuchung, wenn sie uns gelingt, die ächte moralische Triebfeder nothwendig an den Tag bringen muß, wodurch, da auf diese alle Ethik sich zu stützen hat, unser Problem gelöst wäre.

§ 16.

Aufstellung und Beweis der allein ächten moralischen Triebfeder.

Nach den bisherigen, unumgänglich nöthigen Vorbereitungen komme ich zur Nachweisung der wahren, allen Handlungen von ächtem mora-

lischen Werth zu Grunde liegenden Triebfeder, und als diese wird sich uns eine solche ergeben, welche durch ihren Ernst und durch ihre unzweifelbare Realität gar weit absteht von allen den Spitzfindigkeiten, Klügeleien, Sophismen, aus der Luft gegriffenen Behauptungen und apriorischen Seifenblasen, welche die bisherigen Systeme zur Quelle des moralischen Handelns und zur Grundlage der Ethik haben machen wollen. Da ich diese moralische Triebfeder nicht etwa zur beliebigen Annahme vorschlagen, sondern als die allein mögliche wirklich beweisen will, dieser Beweis aber die Zusammenfassung vieler Gedanken erfordert, so stelle ich einige Prämissen voran, welche die Voraussetzungen der Beweisführung sind und gar wohl als Axiomata gelten können, bis auf die zwei letzten, die sich auf oben gegebene Auseinandersetzungen berufen.

1. Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geschehen, so wenig, als ein Stein ohne zureichenden Stoß oder Zug, sich bewegen kann.

2. Eben so wenig kann eine Handlung, zu welcher ein für den Charakter des Handelnden zureichendes Motiv vorhanden ist, unterbleiben, wenn nicht ein stärkeres Gegenmotiv ihre Unterlassung nothwendig macht.

3. Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Worts genommen, wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet „einem Willen gemäß, oder entgegen". Also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben.

4) Folglich bezieht jede Handlung sich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Wesen, als ihren letzten Zweck.

5) Dieses Wesen ist entweder der Handelnde selbst, oder ein Anderer, welcher alsdann bei der Handlung passive betheiligt ist, indem sie zu seinem Schaden, oder zu seinem Nutz und Frommen geschieht.

6) Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden selbst ist, ist eine egoistische.

7) Alles hier von Handlungen Gesagte gilt eben so wohl von Unterlassung solcher Handlungen, zu welchen Motiv und Gegenmotiv vorliegt.

8) In Folge der im vorhergehenden Paragraphen gegebenen Auseinandersetzung schließen Egoismus und moralischer Werth einer Handlung einander schlechthin aus. Hat eine Handlung einen egoistischen Zweck zum Motiv, so kann sie keinen moralischen Werth haben; soll eine Handlung moralischen Werth haben, so darf kein egoistischer Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv sein.

9) In Folge der § 5 vollzogenen Elimination der vorgeblichen Pflichten gegen uns selbst, kann die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere; nur in Hinsicht auf diese kann sie moralischen Werth, oder Verwerflichkeit haben und demnach eine Handlung der Gerechtigkeit, oder Menschenliebe, wie auch das Gegentheil beider sein.

Aus diesen Prämissen ist Folgendes evident: Das Wohl und Wehe, welches (laut Prämisse 3) jeder Handlung oder Unterlassung als letzter Zweck zum Grunde liegen muß, ist entweder das des Handelnden selbst, oder das irgend eines Andern, bei der Handlung passive Betheiligten. Im ersten Falle ist die Handlung nothwendig egoistisch, weil ihr ein interessirtes Motiv zum Grunde liegt. Dies ist nicht bloß der Fall bei Handlungen, die man offenbar zu seinem eigenen Nutzen und Vortheil unternimmt, dergleichen die allermeisten sind, sondern es tritt eben sowohl ein, sobald man von einer Handlung irgend einen entfernten Erfolg, sei es in dieser oder einer andern Welt, für sich erwartet, oder wenn man dabei seine Ehre, seinen Ruf bei den Leuten, die Hochachtung irgend Jemandes, die Sympathie der Zuschauer u. dgl. m. im Auge hat; nicht weniger, wenn man durch diese Handlung eine Maxime aufrecht zu erhalten beabsichtigt, von deren allgemeiner Befolgung man eventualiter einen Vortheil für sich selbst erwartet, wie etwa die der Gerechtigkeit, des allgemeinen hülfreichen Beistandes u. s. w. — ebenfalls, wenn man irgend einem absoluten Gebot, welches von einer zwar unbekannten, aber doch offenbar überlegenen Macht ausginge, Folge zu leisten für gerathen hielte, da alsdann nichts Anderes, als die Furcht vor den nachtheiligen Folgen des Ungehorsams, wenn sie auch bloß allgemein und unbestimmt gedacht werden, dazu bewegen kann, — desgleichen, wenn man seine eigene hohe Meinung von sich selbst, seinem Werthe oder Würde, deutlich oder undeutlich begriffen, die man außerdem aufgeben müßte und dadurch seinen Stolz gekränkt sähe, durch irgend eine Handlung oder Unterlassung, zu behaupten trachtet, — endlich auch, wenn man, nach Wolfischen Principien, dadurch an seiner eigenen Vervollkommnung arbeiten will. Kurzum, man setze zum letzten Beweggrund einer Handlung, was man wolle, immer wird sich ergeben, daß, auf irgend einem Umwege, zuletzt das eigene Wohl und Wehe des Handelnden

die eigentliche Triebfeder, mithin die Handlung egoistisch, folglich ohne moralischen Werth ist. Nur einen einzigen Fall giebt es, in welchem dies nicht Statt hat: nämlich wenn der letzte Beweggrund zu einer Handlung oder Unterlassung, geradezu und ausschließlich im Wohl und Wehe irgend eines dabei passive betheiligten Andern liegt, also der aktive Theil bei seinem Handeln oder Unterlassen, ganz allein das Wohl und Wehe eines Andern im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als daß jener Andere unverletzt bleibe, oder gar Hülfe, Beistand und Erleichterung erhalte. Dieser Zweck allein drückt einer Handlung oder Unterlassung, den Stempel des moralischen Werthes auf, welcher demnach ausschließlich darauf beruht, daß die Handlung bloß zu Nutz und Frommen eines Andern geschehe oder unterbleibe. Sobald nämlich dies nicht der Fall ist, so kann das Wohl und Wehe, welches zu jeder Handlung treibt, oder von ihr abhält, nur das des Handelnden selbst sein; dann aber ist die Handlung oder Unterlassung, allemal egoistisch, mithin ohne moralischen Werth.

Wenn nun aber meine Handlung ganz allein des Andern wegen geschehen soll, so muß sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv sein; so wie bei allen andern Handlungen das meinige es ist. Dies bringt unser Problem auf einen engeren Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines Andern, unmittelbar, d. h. ganz so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? — Offenbar nur dadurch, daß jener Andere der letzte Zweck meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin; also dadurch, daß ich ganz unmittelbar sein Wohl will und sein Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur das meinige. Dies aber setzt nothwendig voraus, daß ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mitleide, sein Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgend eine Weise mit ihm identificirt sei, d. h. daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des Andern stecke, so kann allein vermittelst der Erkenntniß, die ich von ihm habe, d. h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm identificiren, daß meine That jenen Unterschied als aufge=

hoben ankündigt. Der hier analysirte Vorgang aber ist kein erträumter oder aus der Luft gegriffener, sondern ein ganz wirklicher, ja keineswegs seltener; es ist das alltägliche Phänomen des Mitleids, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Theilnahme zunächst am Leiden eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Werth; und jede aus irgend welchen andern Motiven hervorgehende hat keinen. Sobald dieses Mitleid rege wird, liegt mir das Wohl und Wehe des Andern unmittelbar am Herzen, ganz in derselben Art, wenn auch nicht stets in demselben Grade, wie sonst allein das meinige; also ist jetzt der Unterschied zwischen ihm und mir kein absoluter mehr.

Allerdings ist dieser Vorgang erstaunenswürdig, ja, mysteriös Er ist, in Wahrheit, das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Grenzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Spekulation einen Schritt wagen kann. Wir sehen in jenem Vorgang die Scheidewand, welche nach dem Lichte der Natur (wie alte Theologen die Vernunft nennen) Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaaßen zum Ich geworden. Uebrigens wollen wir die metaphysische Auslegung des Phänomens für jetzt unberührt lassen und fürs Erste sehen, ob alle Handlungen der freien Gerechtigkeit und der ächten Menschenliebe wirklich aus diesem Vorgange fließen. Dann wird unser Problem gelöst sein, indem wir das letzte Fundament der Moralität in der menschlichen Natur selbst werden nachgewiesen haben, welches Fundament nicht selbst wieder ein Problem der Ethik sein kann, wohl aber, wie alles Bestehende als solches, der Metaphysik. Allein die metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens liegt schon über die von der Königlichen Societät gestellte Frage, welche auf die Grundlage der Ethik gerichtet ist, hinaus, und kann allenfalls nur als eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe beigefügt werden. — Bevor ich nun aber zur Ableitung der Kardinaltugenden aus der aufgestellten Grundtriebfeder schreite, habe ich noch zwei wesentliche Bemerkungen nachträglich beizubringen.

1) Zum Behuf leichterer Faßlichkeit habe ich die obige Ableitung des Mitleids, als alleiniger Quelle der Handlungen von moralischem Werth, dadurch vereinfacht, daß ich die Triebfeder der Bosheit,

welche, uneigennützig wie das Mitleid, den fremden Schmerz zu ihrem letzten Zwecke macht, absichtlich außer Acht gelassen habe. Jetzt aber können wir, mit Hinzuziehung derselben, den oben gegebenen Beweis vollständiger und stringenter so resumiren:

Es giebt überhaupt nur drei Grund-Triebfedern der menschlichen Handlungen, und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind:

a) Egoismus, der das eigene Wohl will (ist grenzenlos).

b) Bosheit, die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit).

c) Mitleid, welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmuth und zur Großmuth).

Jede menschliche Handlung muß auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen sein, wiewohl auch zwei derselben vereint wirken können. Da wir nun Handlungen von moralischem Werth als faktisch gegeben angenommen haben, so müssen auch sie aus einer dieser Grund-Triebfedern hervorgehen. Sie können aber, vermöge Prämisse 8, nicht aus der ersten Triebfeder entspringen, noch weniger aus der zweiten, da alle aus dieser hervorgehenden Handlungen moralisch verwerflich sind, während die erste zum Theil moralisch indifferente liefert. Also müssen sie von der dritten Triebfeder ausgehen; und dies wird seine Bestätigung a posteriori im Folgenden erhalten.

2) Die unmittelbare Theilnahme am Andern ist auf sein Leiden beschränkt und wird nicht, wenigstens nicht direkt, auch durch sein Wohlsein erregt, sondern dieses an und für sich läßt uns gleichgültig. Dies sagt ebenfalls J. J. Rousseau im Émile (liv. VI.): „Première maxime: il n'est pas dans la coeur humain, de se mettre à la place des gens, qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux, qui sont plus à plaindre“ etc.

Der Grund hievon ist, daß der Schmerz, das Leiden, wozu aller Mangel, Entbehrung, Bedürfniß, ja jeder Wunsch gehört, das Positive, das unmittelbar Empfundene ist. Hingegen besteht die Natur der Befriedigung, des Genusses, des Glücks nur darin, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz gestillt ist. Diese wirken also negativ. Daher eben ist Bedürfniß und Wunsch die Bedingung jedes Genusses. Dies erkannte schon Platon und nahm nur die Wohlgerüche und die Geistesfreuden aus. (De Rep., IX, p. 264 sq. Bip.) Auch Voltaire sagt: Il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins. Also das Positive, das sich durch sich selbst Kundgebende ist der Schmerz: Befriedigung und Genüsse sind das Negative,

die bloße Aufhebung jenes Erstern. Hierauf zunächst beruht es, daß nur das Leiden, der Mangel, die Gefahr, die Hülflosigkeit des Andern direkt und als solche unsere Theilnahme erwecken. Der Glückliche, Zufriedene, als solcher läßt uns gleichgültig, eigentlich weil sein Zustand ein negativer ist: die Abwesenheit des Schmerzes, des Mangels und der Noth. Wir können zwar über das Glück, das Wohlsein, den Genuß Anderer uns freuen; dies ist dann aber sekundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte, oder aber wir nehmen Theil an dem Beglückten und Genießenden, nicht als solchem, sondern sofern er unser Kind, Vater, Freund, Verwandter Diener, Unterthan u. dgl. ist. Aber nicht der Beglückte und Genießende rein als solcher erregt unsere unmittelbare Theilnahme, wie es der Leidende, Entbehrende, Unglückliche rein als solcher thut. Erregt doch sogar auch für uns selbst eigentlich nur unser Leiden, wohin auch jeder Mangel, Bedürfniß, Wunsch, ja, die Langeweile zu zählen ist, unsere Thätigkeit, während ein Zustand der Zufriedenheit und Beglückung uns unthätig und in träger Ruhe läßt; wie sollte es in Hinsicht auf Andere nicht ebenso sein? da ja unsere Theilnahme auf einer Identifikation mit ihnen beruht. Sogar kann der Anblick des Glücklichen und Genießenden rein als solchen sehr leicht unsern Neid erregen, zu welchem die Anlage in jedem Menschen liegt und welcher seine Stelle oben unter den antimoralischen Potenzen gefunden hat.

In Folge der oben gegebenen Darstellung des Mitleids als eines unmittelbaren Motivirtwerdens durch die Leiden des Andern, muß ich noch den nachmals oft wiederholten Irrthum des Cassina (Saggio analitico sulla compassione, 1788, deutsch von Pockels, 1790) rügen, welcher meint, das Mitleid entstehe durch eine augenblickliche Täuschung der Phantasie, indem wir selbst uns an die Stelle des Leidenden versetzten und nun, in der Einbildung, seine Schmerzen an unserer Person zu leiden wähnten. So ist es keineswegs, sondern es bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß Er der Leidende ist, nicht wir, und geradezu in seiner Person, nicht in unserer, fühlen wir das Leiden, zu unserer Betrübniß. Wir leiden mit ihm, also in ihm, wir fühlen seinen Schmerz als den seinen und haben nicht die Einbildung, daß es der unserige sei, ja, je glücklicher unser eigener Zustand ist und je mehr also das Bewußtsein desselben mit der Lage des Andern kontrastirt, desto empfänglicher sind wir für das Mitleid. Die Erklärung der Möglichkeit dieses höchst wichtigen Phänomens ist aber nicht so leicht, noch auf dem bloß psychologischen Wege zu erreichen, wie Cassina es versuchte. Sie kann nur metaphysisch

ausfallen, und eine solche werde ich im letzten Abschnitt zu geben versuchen.

Jetzt aber gehe ich an die Ableitung der Handlungen von ächtem moralischen Werth aus der nachgewiesenen Quelle derselben. Als die allgemeine Maxime solcher Handlungen und folglich als den obersten Grundsatz der Ethik habe ich schon im vorigen Abschnitte die Regel aufgestellt: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Da diese Maxime zwei Sätze enthält, so zerfallen die ihr entsprechenden Handlungen von selbst in zwei Klassen.

§ 17.

Die Tugend der Gerechtigkeit.

Bei näherer Betrachtung des oben als ethisches Urphänomen nachgewiesenen Vorgangs des Mitleids ist auf den ersten Blick ersichtlich, daß es zwei deutlich getrennte Grade giebt, in welchen das Leiden eines Andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Thun oder Lassen bestimmen kann, nämlich zuerst nur in dem Grade, daß es, egoistischen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verursachen, also herbeizuführen was noch nicht ist, selbst Ursache fremder Schmerzen zu werden, sodann aber in dem höhern Grade, wo das Mitleid, positiv wirkend, mich zu thätiger Hülfe antreibt. Die Trennung zwischen sogenannten Rechts- und Tugend-Pflichten, richtiger zwischen Gerechtigkeit und Menschenliebe, welche bei Kant so gezwungen herauskam, ergiebt sich hier ganz und gar von selbst, und bezeugt dadurch die Richtigkeit des Princips; es ist die natürliche, unverkennbare und scharfe Grenze zwischen dem Negativen und Positiven, zwischen Nichtverletzen und Helfen. Die bisherige Benennung, Rechts- und Tugend-Pflichten, letztere auch Liebespflichten, unvollkommene Pflichten genannt, hat zuvörderst den Fehler, daß sie das Genus der Species koordinirt, denn die Gerechtigkeit ist auch eine Tugend. Sodann liegt derselben die viel zu weite Ausdehnung des Begriffes Pflicht zum Grunde, den ich weiter unten in seine wahren Schranken zurückführen werde. An die Stelle obiger zwei Pflichten setze ich daher zwei Tugenden, die der Gerechtigkeit und die der Menschenliebe, welche ich Kardinaltugenden nenne, weil aus ihnen alle übrigen praktisch hervorgehen und theoretisch sich ableiten lassen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid. Dieses Mitleid selbst aber ist eine unleugbare Thatsache des menschlichen Bewußtseins, ist diesem wesentlich eigen, beruht nicht auf Voraussetzungen, Begriffen, Religionen,

Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung, sondern ist ursprünglich und unmittelbar, liegt in der menschlichen Natur selbst, hält eben deshalb unter allen Verhältnissen Stich, und zeigt sich in allen Ländern und Zeiten, daher an dasselbe, als an etwas in jedem Menschen nothwendig Vorhandenes, überall zuversichtlich appellirt wird, und nirgends gehört es zu den „fremden Göttern“. Hingegen nennt man Den, dem es zu mangeln scheint, einen Unmenschen, wie auch „Menschlichkeit“ oft als Synonym von Mitleid gebraucht wird.

Der erste Grad der Wirksamkeit dieser ächten und natürlichen moralischen Triebfeder ist also nur negativ. Ursprünglich sind wir Alle zur Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt, weil unser Bedürfniß, unsere Begierde, unser Zorn und Haß unmittelbar ins Bewußtsein treten und daher das Jus primi occupantis haben, hingegen die fremden Leiden, welche unsere Ungerechtigkeit und Gewalt verursacht, nur auf dem sekundären Wege der Vorstellung und erst durch die Erfahrung, also mittelbar ins Bewußtsein kommen, daher sagt Seneka, Ad neminem ante bona mens venit, quam mala (Ep. 50). Der erste Grad der Wirkung des Mitleids ist also, daß es den von mir selbst, in Folge der mir einwohnenden antimoralischen Potenzen, Andern zu verursachenden Leiden hemmend entgegentritt, mir „Halt!“ zuruft und sich als eine Schutzwehr vor den Andern stellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt, zu welcher außerdem mein Egoismus, oder Bosheit, mich treiben würde. Dergestalt entspringt aus diesem ersten Grade des Mitleids die Maxime neminem laede, d. i. der Grundsatz der Gerechtigkeit, welche Tugend ihren lautern, rein moralischen, von aller Beimischung freien Ursprung allein hier hat und nirgends außerdem haben kann, weil sie sonst auf Egoismus beruhen müßte. Ist mein Gemüth bis zu jenem Grade für das Mitleid empfänglich, so wird dasselbe mich zurückhalten, wo und wann ich, um meine Zwecke zu erreichen, fremdes Leiden als Mittel gebrauchen möchte, gleichviel ob dieses Leiden ein augenblicklich, oder später eintretendes, ein direktes, oder indirektes, durch Zwischenglieder vermitteltes sei. Folglich werde ich dann so wenig das Eigenthum, als die Person des Andern angreifen, ihm so wenig geistige, als körperliche Leiden verursachen, also nicht nur mich jeder physischen Verletzung enthalten, sondern auch eben so wenig auf geistigem Wege ihm Schmerz bereiten, durch Kränkung, Aengstigung, Aerger, oder Verläumdung. Dasselbe Mitleid wird mich abhalten, die Befriedigung meiner Lüste auf Kosten des Lebensglückes weiblicher Individuen zu suchen, oder das Weib eines Andern zu verführen, oder auch Jünglinge moralisch und physisch zu verderben, durch Verleitung

zur Päderastie. Jedoch ist keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde, wo es auch oft zu spät käme, sondern aus der Ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andere bringt, und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens, d. h. der fremden Uebermacht, geschärft wird, geht in edeln Gemüthern die Maxime neminem laede hervor, und die vernünftige Ueberlegung erhebt sie zu dem Ein für alle Mal gefaßten festen Vorsatz, die Rechte eines Jeden zu achten, sich keinen Eingriff in dieselben zu erlauben, sich von dem Selstvorwurf, die Ursache fremder Leiden zu sein, frei zu erhalten und demnach nicht die Lasten und Leiden des Lebens, welche die Umstände Jedem zuführen, durch Gewalt oder List auf Andere zu wälzen, sondern sein beschiedenes Theil selbst zu tragen, um nicht das eines Andern zu verdoppeln. Denn obwohl Grundsätze und abstrakte Erkenntniß überhaupt keineswegs die Urquelle, oder erste Grundlage der Moralität sind, so sind sie doch zu einem moralischen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältniß, das Réservoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität, welche nicht in jedem Augenblicke fließt, entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Es verhält sich also im Moralischen wie im Physiologischen, wo z. B. die Gallenblase, als Réservoir des Produkts der Leber, nothwendig ist, und in vielen ähnlichen Fällen. Ohne fest gefaßte Grundsätze würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affekten erregt sind, unwiderstehlich Preis gegeben sein. Das Festhalten und Befolgen der Grundsätze, den ihnen entgegen wirkenden Motiven zum Trotz, ist Selbstbeherrschung. Hier liegt auch die Ursache, warum die Weiber, welche, wegen der Schwäche ihrer Vernunft, allgemeine Grundsätze zu verstehen, festzuhalten und zur Richtschnur zu nehmen, weit weniger als die Männer fähig sind, in der Tugend der Gerechtigkeit, also auch Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit, diesen in der Regel nachstehen, daher Ungerechtigkeit und Falschheit ihre häufigsten Laster sind und Lügen ihr eigentliches Element; hingegen übertreffen sie die Männer in der Tugend der Menschenliebe, denn zu dieser ist der Anlaß meistens anschaulich und redet daher unmittelbar zum Mitleid, für welches die Weiber entschieden leichter empfänglich sind. Aber nur das Anschauliche, Gegenwärtige, unmittelbar Reale hat wahre Existenz für sie, das nur mittelst der Begriffe erkennbare Entfernte, Abwesende, Vergangene, Zukünftige ist ihnen nicht wohl faßlich. Also ist auch hier Kompensation; Gerechtig-

keit ist mehr die männliche, Menschenliebe mehr die weibliche Tugend. Der Gedanke, Weiber das Richteramt verwalten zu sehen, erregt Lachen, aber die barmherzigen Schwestern übertreffen sogar die barmherzigen Brüder. Nun aber gar das Thier ist, da ihm die abstrakte oder Vernunft-Erkenntniß gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorsätze, geschweige Grundsätze und mithin keiner Selbstbeherrschung fähig, sondern dem Eindruck und Affekt wehrlos hingegeben. Daher eben hat es keine bewußte Moralität, wiewohl die Species große Unterschiede der Bosheit und Güte des Charakters zeigen, und in den obersten Geschlechtern selbst die Individuen. — Dem Gesagten zufolge wirkt, in den einzelnen Handlungen des Gerechten, das Mitleid nur noch indirekt, mittelst der Grundsätze, und nicht sowohl actu als potentiâ; etwa so, wie in der Statik die durch größere Länge des einen Wagebalkens bewirkte größere Geschwindigkeit, vermöge welcher die kleinere Masse der größeren das Gleichgewicht hält, im Zustand der Ruhe nur potentiâ und doch völlig so gut wie actu wirkt. Jedoch bleibt dabei das Mitleid stets bereit, auch actu hervorzutreten, daher, wenn etwa, in einzelnen Fällen, die erwähnte Maxime der Gerechtigkeit wankt, zur Unterstützung derselben und zur Belebung der gerechten Vorsätze, kein Motiv (die egoistischen bei Seite gesetzt) wirksamer ist, als das aus der Urquelle selbst, dem Mitleid, geschöpfte. Dies gilt nicht etwa bloß, wo es die Verletzung der Person, sondern auch wo es die des Eigenthums betrifft, z. B. wenn Jemand eine gefundene Sache von Werth zu behalten Lust spürt, so wird — mit Ausschluß aller Klugheits- und aller Religions-Motive dagegen — nichts ihn so leicht auf die Bahn der Gerechtigkeit zurückbringen, wie die Vorstellung der Sorge, des Herzeleids und der Wehklage des Verlierers. Im Gefühl dieser Wahrheit geschieht es oft, daß dem öffentlichen Aufruf zur Wiederbringung verlorenen Geldes die Versicherung hinzugefügt wird, der Verlierer sei ein armer Mensch, ein Dienstbote u. dgl.

Diese Betrachtungen werden es hoffentlich deutlich machen, daß, so wenig es auf den ersten Blick scheinen mag, allerdings auch die Gerechtigkeit, als ächte, freie Tugend, ihren Ursprung im Mitleid hat. Wem dennoch dieser Boden zu dürftig scheinen möchte, als daß jene große, recht eigentliche Kardinaltugend bloß in ihm wurzeln könnte, der erinnere sich aus dem Obigen, wie gering das Maaß der ächten, freiwilligen, uneigennützigen und ungeschminkten Gerechtigkeit ist, die sich unter Menschen findet; wie diese immer nur als überraschende Ausnahme vorkommt und zu ihrer Afterart, der auf bloßer Klugheit beruhenden und überall laut angekündigten Gerechtigkeit, sich, der

Qualität und Quantität nach, verhält wie Gold zu Kupfer. Ich möchte diese letztere *δικαιοσυνη πανδημος*, die andere *οὐρανια* nennen, da ja sie es ist, welche, nach Hesiodus, im eisernen Zeitalter die Erde verläßt, um bei den himmlischen Göttern zu wohnen. Für diese seltene und auf Erden stets nur exotische Pflanze ist die nachgewiesene Wurzel stark genug.

Die Ungerechtigkeit, oder das Unrecht, besteht demnach alle Mal in der Verletzung eines Andern. Daher ist der Begriff des Unrechts ein positiver und dem des Rechts vorhergängig, als welcher der negative ist und bloß die Handlungen bezeichnet, welche man ausüben kann, ohne andere zu verletzen, d. h. ohne Unrecht zu thun. Daß zu diesen auch alle Handlungen gehören, welche allein den Zweck haben, versuchtes Unrecht abzuwehren, ist leicht abzusehen. Denn keine Theilnahme am Andern, kein Mitleid mit ihm kann mich auffordern, mich von ihm verletzen zu lassen, d. h. Unrecht zu leiden. Daß der Begriff des Rechts der negative sei, im Gegensatz des Unrechts, als des positiven, giebt sich auch zu erkennen in der ersten Erklärung, welche der Vater der philosophischen Rechtslehre, Hugo Grotius, am Eingange seines Werkes, von jenem Begriffe aufstellt: Jus hic nihil aliud, quam quod justum est significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est (De jure belli et pacis, L. I, c. 1, § 3). Die Negativität der Gerechtigkeit bewährt sich, dem Anschein entgegen, selbst in der trivialen Definition: „Jedem das Seinige geben." Ist es das Seinige, braucht man es ihm nicht zu geben, bedeutet also: „Keinem das Seinige nehmen." — Weil die Forderung der Gerechtigkeit bloß negativ ist, läßt sie sich erzwingen, denn das neminem laede kann von Allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanstalt hiezu ist der Staat, dessen alleiniger Zweck ist, die Einzelnen vor einander und das Ganze vor äußeren Feinden zu schützen. Einige deutsche Philosophaster dieses feilen Zeitalters möchten ihn verdrehen zu einer Moralitäts-Erziehungs- und Erbauungs-Anstalt, wobei im Hintergrunde der jesuitische Zweck lauert, die persönliche Freiheit und individuelle Entwickelung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer chinesischen Staats- und Religions-Maschine zu machen. Dies aber ist der Weg, auf welchem man weiland zu Inquisitionen, Autos da Fé und Religionskriegen gelangt ist; Friedrichs des Großen Wort „In meinem Lande soll Jeder seine Seligkeit nach seiner eigenen Façon besorgen können" besagte, daß er ihn nie betreten wolle. Hingegen sehen wir auch jetzt noch überall (mit mehr scheinbarer, als wirklicher Ausnahme Nord-

amerikas) den Staat auch die Sorge für das metaphysische Bedürfniß seiner Mitglieder übernehmen. Die Regierungen scheinen zu ihrem Princip den Satz des Quintus Curtius gewählt zu haben: Nulla res efficacius multitudinem regit, quam superstitio: alioquin impotens, saeva, mutabilis; ubi vana religione capta est, melius vatibus, quam ducibus suis paret.

Die Begriffe Unrecht und Recht, als gleichbedeutend mit Verletzung und Nichtverletzung, zu welcher letztern auch das Abwehren der Verletzung gehört, sind offenbar unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und dieser vorhergehend, also giebt es rein ethisches Recht oder Naturrecht, und eine reine, d. h. von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre. Die Grundsätze derselben haben zwar insofern einen empirischen Ursprung, als sie auf Anlaß des Begriffs der Verletzung entstehen, an sich selbst aber beruhen sie auf dem reinen Verstande, welcher a priori das Princip an die Hand giebt: causa causae est causa effectus, welches hier besagt, daß von dem, was ich thun muß, um die Verletzung eines Andern von mir abzuwehren, er selbst die Ursache ist, und nicht ich, also ich mich allen Beeinträchtigungen von seiner Seite widersetzen kann, ohne ihm Unrecht zu thun. Es ist gleichsam ein moralisches Reperkussionsgesetz. Also aus der Verbindung des empirischen Begriffes der Verletzung mit jener Regel, die der reine Verstand an die Hand giebt, entstehen die Grundbegriffe von Unrecht und Recht, die Jeder a priori faßt und auf Anlaß der Erfahrung sogleich anwendet. Den dieses leugnenden Empiriker darf man, da bei ihm allein Erfahrung gilt, nur auf die Wilden hinweisen, die alle ganz richtig, oft auch fein und genau, Unrecht und Recht unterscheiden, welches sehr in die Augen fällt bei ihrem Tauschhandel und andern Uebereinkünften mit der Mannschaft europäischer Schiffe, und bei ihren Besuchen auf diesen. Sie sind dreist und zuversichtlich, wo sie Recht haben, hingegen ängstlich, wenn das Recht nicht auf ihrer Seite ist. Bei Streitigkeiten lassen sie sich eine rechtliche Ausgleichung gefallen, hingegen reizt ungerechtes Verfahren sie zum Kriege. — Die Rechtslehre ist ein Theil der Moral, welcher die Handlungen feststellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht Andere verletzen, d. h. Unrecht begehen will. Die Moral hat also hiebei den aktiven Theil im Auge. Die Gesetzgebung aber nimmt dieses Kapitel der Moral, um es in Rücksicht auf die passive Seite also umgekehrt, zu gebrauchen und dieselben Handlungen zu betrachten als solche, die Keiner, da ihm kein Unrecht widerfahren soll, zu leiden braucht. Gegen diese Handlungen errichtet nun der Staat das Boll-

werk der Gesetze, als positives Recht. Seine Absicht ist, daß Keiner Unrecht leide; die Absicht der moralischen Rechtslehre hingegen, daß keiner Unrecht thue*).

Bei jeder ungerechten Handlung ist das Unrecht der Qualität nach dasselbe, nämlich Verletzung eines Andern, es sei an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigenthum, seiner Ehre. Aber der Quantität nach kann es sehr verschieden sein. Diese Verschiedenheit der Größe des Unrechts scheint von den Moralisten noch nicht gehörig untersucht zu sein, wird jedoch im wirklichen Leben überall anerkannt, indem die Größe des Tadels, den man darüber ergehen läßt, ihr entspricht. Gleichermaaßen verhält es sich mit der Gerechtigkeit der Handlungen. Um dies zu erläutern: z. B. wer, dem Hungertode nahe, ein Brot stiehlt, begeht ein Unrecht; aber wie klein ist diese Ungerechtigkeit gegen die eines Reichen, der auf irgend eine Weise einen Armen um sein letztes Eigenthum bringt. Der Reiche, welcher seinen Tagelöhner bezahlt, handelt gerecht; aber wie klein ist diese Gerechtigkeit gegen die eines Armen, der eine gefundene Goldbörse dem Reichen freiwillig zurückbringt. Das Maaß dieser so bedeutenden Verschiedenheit in der Quantität der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (bei stets gleicher Qualität) ist aber kein direktes und absolutes, wie das auf dem Maaßstabe, sondern ein mittelbares und relatives, wie das der Sinus und Tangenten. Ich stelle dazu folgende Formel auf: die Größe der Ungerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Uebels, welches ich einen Andern dadurch zufüge, dividirt durch die Größe des Vortheils, den ich selbst dadurch erlange, — und die Größe der Gerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Vortheils, den mir die Verletzung des Andern bringen würde, dividirt durch die Größe des Schadens, den er dadurch erleiden würde. — Nun aber giebt es außerdem noch eine doppelte Ungerechtigkeit, die von jeder einfachen, sei diese noch so groß, specifisch verschieden ist, welches sich dadurch kund giebt, daß die Größe der Indignation des unbetheiligten Zeugen, welche stets der Größe der Ungerechtigkeit proportional ausfällt, bei der doppelten allein den höchsten Grad erreicht und diese verabscheut als etwas Empörendes und Himmelschreiendes, als eine Unthat, ein ἄγος, bei welchem gleichsam die Götter ihr Antlitz verhüllen. Diese doppelte Ungerechtigkeit hat Statt, wo Jemand ausdrücklich die Verpflichtung

*) Die ausgeführte Rechtslehre findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, § 62.

übernommen hat, einen Andern in einer bestimmten Hinsicht zu schützen, folglich die Nichterfüllung dieser Verpflichtung schon Verletzung des Andern, mithin Unrecht wäre, er nun aber noch überdies jenen Andern, eben darin, wo er ihn schützen sollte, selbst angreift und verletzt. Dies ist z. B. der Fall, wo der bestellte Wächter, oder Geleitsmann, zum Mörder, der betraute Hüter zum Dieb wird, der Vormund die Mündel um ihr Eigenthum bringt, der Advokat prävaricirt, der Richter sich bestechen läßt, der um Rath Gebetene dem Frager absichtlich einen verderblichen Rath ertheilt, — welches Alles zusammen unter dem Begriff des Verraths gedacht wird, welcher der Abscheu der Welt ist; diesem gemäß setzt auch Dante die Verräther in den tiefuntersten Grund der Hölle, wo der Satan selbst sich aufhält (Inf., XI, 61—66).

Da nun hier der Begriff der Verpflichtung zur Sprache gekommen, ist es der Ort, den in der Ethik, wie im Leben, so häufig angewandten Begriff der Pflicht, dem jedoch eine zu große Ausdehnung gegeben wird, festzustellen. Wir haben gefunden, daß das Unrecht allemal in der Verletzung eines Andern besteht, sei es an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigenthum, oder seiner Ehre. Hieraus scheint zu folgen, daß jedes Unrecht ein positiver Angriff, eine That sein müsse. Allein es giebt Handlungen, deren bloße Unterlassung ein Unrecht ist; solche Handlungen heißen Pflichten. Dieses ist die wahre philosophische Definition des Begriffs der Pflicht, welcher hingegen alle Eigenthümlichkeit einbüßt und dadurch verloren geht, wenn man, wie in der bisherigen Moral, jede lobenswerthe Handlungsweise Pflicht nennen will, wobei man vergißt, daß was Pflicht ist auch Schuldigkeit sein muß. Pflicht, το δεον, le devoir, duty, ist also eine Handlung, durch deren bloße Unterlassung man einen Andern verletzt, d. h. Unrecht begeht. Offenbar kann dies nur dadurch der Fall sein, daß der Unterlasser sich zu einer solchen Handlung anheischig gemacht, d. h. eben verpflichtet hat. Demnach beruhen alle Pflichten auf eingegangener Verpflichtung. Diese ist in der Regel eine ausdrückliche, gegenseitige Uebereinkunft, wie z. B. zwischen Fürst und Volk, Regierung und Beamten, Herrn und Diener, Advokat und Klienten, Arzt und Kranken, überhaupt zwischen einem Jeden, der eine Leistung irgend einer Art übernommen hat, und seinem Besteller, im weitesten Sinne des Wortes. Darum giebt jede Pflicht ein Recht, weil Keiner sich ohne ein Motiv, d. h. hier, ohne irgend einen Vortheil für sich, verpflichten kann. Nur eine Verpflichtung ist mir bekannt, die nicht mitttelst einer Uebereinkunft,

sondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird, weil Der, gegen den man sie hat, noch nicht da war, als man sie übernahm, es ist die der Eltern gegen ihre Kinder. Wer ein Kind in die Welt setzt, hat die Pflicht es zu erhalten, bis es sich selbst zu erhalten fähig ist, und sollte diese Zeit, wie bei einem Blinden, Krüppel, Kretinen u. dgl. nie eintreten, so hört auch die Pflicht nie auf. Denn durch das bloße Nichtleisten der Hülfe, also eine Unterlassung, würde er sein Kind verletzen, ja, dem Untergange zuführen. Die moralische Pflicht der Kinder gegen die Eltern ist nicht so unmittelbar und entschieden. Sie beruht darauf, daß, weil jede Pflicht ein Recht giebt, auch die Eltern eines gegen die Kinder haben müssen, welches bei diesen die Pflicht des Gehorsams begründet, die aber nachmals, mit dem Recht, aus welchem sie entstanden ist, auch aufhört. An ihre Stelle wird alsdann Dankbarkeit treten für Das, was die Eltern mehr gethan, als strenge ihre Pflicht war. Jedoch, ein so häßliches, oft selbst empörendes Laster auch der Undank ist, so ist Dankbarkeit doch nicht Pflicht zu nennen, weil ihr Ausbleiben keine Verletzung des Andern, also kein Unrecht ist. Außerdem müßte der Wohlthäter vermeint haben, stillschweigend einen Handel abzuschließen. — Allenfalls könnte man als unmittelbar durch eine Handlung entstehende Verpflichtung den Ersatz für angerichteten Schaden geltend machen. Jedoch ist dieser, als Aufhebung der Folgen einer ungerechten Handlung, eine bloße Bemühung sie auszulöschen, etwas rein Negatives, das darauf beruht, daß die Handlung selbst hätte unterbleiben sollen. — Noch sei hier bemerkt, daß die Billigkeit der Feind der Gerechtigkeit ist und ihr oft gröblich zusetzt, daher man ihr nicht zu viel einräumen soll. Der Deutsche ist ein Freund der Billigkeit, der Engländer hält es mit der Gerechtigkeit.

Das Gesetz der Motivation ist eben so streng, wie das der physischen Kausalität, führt also einen eben so unwiderstehlichen Zwang mit sich. Dem entsprechend giebt es zur Ausübung des Unrechts zwei Wege, den der Gewalt und den der List. Wie ich durch Gewalt einen Andern tödten, oder berauben, oder mir zu gehorchen zwingen kann, so kann ich alles dieses auch durch List ausführen, indem ich seinem Intellekt falsche Motive vorschiebe, in Folge welcher er thun muß, was er außerdem nicht thun würde. Dies geschieht mittelst der Lüge, deren Unrechtmäßigkeit allein hierauf beruht, ihr also nur anhängt, sofern sie ein Werkzeug der List, d. h, des Zwanges mittelst der Motivation ist. Dies aber ist sie in der Regel. Denn zunächst kann mein Lügen selbst nicht ohne Motiv geschehen; dies Motiv aber

wird, mit den seltensten Ausnahmen, ein ungerechtes, nämlich die Absicht sein, Andere, über die ich keine Gewalt habe, nach meinem Willen zu leiten, d. h. sie mittelst der Motivation zu zwingen. Diese Absicht liegt sogar auch der bloß windbeutelnden Lüge zum Grunde, indem, wer sie braucht, sich dadurch bei Andern in höheres Ansehen, als ihm zusteht, zu setzen sucht. — Die Verbindlichkeit des Versprechens und des Vertrages beruht darauf, daß sie, wenn nicht erfüllt, die feierlichste Lüge sind, deren Absicht, moralischen Zwang über Andere auszuüben, hier um so evidenter ist, als das Motiv der Lüge, die verlangte Leistung des Gegenparts, ausdrücklich ausgesprochen ist. Das Verächtliche des Betrugs kommt daher, daß er durch Gleißnerei seinen Mann entwaffnet, ehe er ihn angreift. Der Verrath ist sein Gipfel und wird, weil er in die Kategorie der doppelten Ungerechtigkeit gehört, tief verabscheut. Aber wie ich, ohne Unrecht, also mit Recht, Gewalt durch Gewalt vertreiben kann, so kann ich, wo mir die Gewalt abgeht, oder es mir bequemer scheint, es auch durch List. Ich habe also in den Fällen, wo ich ein Recht zur Gewalt habe, es auch zur Lüge; so z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewältiger jeder Art, die ich demnach durch List in eine Falle locke. Darum bindet ein gewaltsam abgezwungenes Versprechen nicht. — Aber das Recht zur Lüge geht in der That noch weiter; es tritt ein bei jeder völlig unbefugten Frage, welche meine persönlichen, oder meine Geschäftsangelegenheiten betrifft, mithin vorwitzig ist, und deren Beantwortung nicht nur, sondern schon deren bloße Zurückweisung durch „ich will's nicht sagen," als Verdacht erweckend, mich in Gefahr bringen würde. Hier ist die Lüge die Nothwehr gegen unbefugte Neugier, deren Motiv meistens kein wohlwollendes ist. Denn, wie ich das Recht habe, dem vorausgesetzten bösen Willen Anderer und der demnach präsumirten physischen Gewalt physischen Widerstand, auf Gefahr des Beeinträchtigers, zum voraus entgegenzustellen und also, als Präventivmaaßregel, meine Gartenmauer mit scharfen Spitzen zu verwahren, Nachts auf meinem Hofe böse Hunde loszulassen, ja, nach Umständen, selbst Fußangeln und Selbstschüsse zu stellen, deren schlimme Folgen der Eindringer sich selber zuzuschreiben hat, so habe ich auch das Recht, dasjenige auf alle Weise geheim zu halten, dessen Kenntniß mich dem Angriff Anderer bloßstellen würde, und habe auch Ursache dazu, weil ich auch hier den bösen Willen Anderer als sehr leicht möglich annehmen und die Vorkehrungen dagegen zum voraus treffen muß. Daher sagt Ariosto:

Quantunque il simular sia le più volte
Ripreso, e dia di mala mente indici,
Si trova pure in molte cose e molte
Avere fatti evidenti benefici,
E danni e biasmi e morti avere tolte:
Che non conversiam' sempre con gli amici,
In questa assai più oscura che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piena.*)
(Orl. fur., IV, 1.)

Ich darf also, ohne Unrecht, selbst der bloß präsumirten Beeinträchtigung durch List, zum voraus List entgegenstellen, und brauche daher nicht Dem, der unbefugt in meine Privatverhältnisse späht, Rede zu stehen, noch durch die Antwort: „Dies will ich geheim halten" die Stelle anzuzeigen, wo ein mir gefährliches, ihm vielleicht vortheilhaftes, jedenfalls ihm Macht über mich verleihendes Geheimniß liegt:

Scire volunt secreta domus, atque inde timeri.

Sondern ich bin alsdann befugt, ihn mit einer Lüge abzufertigen, auf seine Gefahr, falls sie ihn in schädlichen Irrthum versetzt. Denn hier ist die Lüge das einzige Mittel, der vorwitzigen und verdächtigen Neugier zu begegnen; ich stehe daher im Fall der Nothwehr. Ask me no questions, and I'll tell you no lies**), ist hier die richtige Maxime. Nämlich bei den Engländern, denen der Vorwurf der Lüge als die schwerste Beleidigung gilt, und die eben daher wirklich weniger lügen, als die andern Nationen, werden dem entsprechend alle unbefugten, die Verhältnisse des Andern betreffenden Fragen als eine Ungezogenheit angesehen, welche der Ausdruck to ask questions bezeichnet. — Auch verfährt nach dem oben aufgestellten Princip jeder Verständige, selbst wenn er von der strengsten Rechtlichkeit ist. Kehrt er z. B. von einem entlegenen Orte zurück, wo er Geld erhoben hat, und ein unbekannter Reisender gesellt sich zu ihm, frägt, wie gewöhnlich, erst wohin und dann woher, darauf allmählich auch, was ihn an jenen Ort geführt haben mag, — so wird Jener eine Lüge antworten, um der Gefahr des Raubes vorzubeugen. Wer in dem Hause, in welchem ein

*) So sehr auch meistens die Verstellung getadelt wird und von schlechter Absicht zeugt, so hat sie dennoch in gar vielen Dingen augenfällig Gutes gestiftet, indem sie dem Schaden, der Schande und dem Tode vorbeugte; denn nicht immer reden wir mit Freunden, in diesem viel mehr finstern, als heitern, sterblichen Leben, welches von Neide strotzt.

**) Frag' du mich nicht aus, will ich dich nicht belügen.

Mann, um dessen Tochter er wirbt, wohnt, angetroffen, und nach der Ursache seiner unvermutheten Anwesenheit gefragt wird, giebt, wenn er nicht auf den Kopf gefallen ist, unbedenklich eine falsche an. Und so kommen gar viele Fälle vor, in denen jeder Vernünftige, ohne allen Gewissensskrupel, lügt. Diese Ansicht allein beseitigt den schreienden Widerspruch zwischen der Moral, die gelehrt, und der, die täglich selbst von den Redlichsten und Besten, ausgeübt wird. Jedoch muß dabei die angegebene Einschränkung auf den Fall der Nothwehr streng festgehalten werden, da außerdem diese Lehre abscheulichem Mißbrauche offen stände; denn an sich ist die Lüge ein sehr gefährliches Werkzeug. Aber wie, trotz dem Landfrieden, das Gesetz Jedem erlaubt, Waffen zu tragen und zu gebrauchen, nämlich im Fall der Nothwehr, so gestattet für denselben Fall, aber eben so auch *nur* für diesen, die Moral den Gebrauch der Lüge. Diesen Fall der Nothwehr gegen Gewalt oder List ausgenommen, ist jede Lüge ein Unrecht, daher die Gerechtigkeit Wahrhaftigkeit gegen Jedermann fordert. Aber gegen die völlig unbedingte, ausnahmslose und im Wesen der Sache liegende Verwerflichkeit der Lüge spricht schon Dies, daß es Fälle giebt, wo lügen sogar *Pflicht* ist, namentlich für Aerzte, ebenfalls, daß es *edelmüthige* Lügen giebt, z. B. die des Marquis Posa im Don Carlos, die in der Gerusalemme liberata, II, 22, und überhaupt in allen den Fällen, wo Einer die Schuld des Andern auf sich laden will, endlich daß sogar Jesus Christus ein Mal absichtlich die Unwahrheit gesagt hat (Joh. 7, 8). Demgemäß sagt *Campanella*, in seinen Poesie filosofiche, madr. 9 geradezu: Bello è il mentir, se a fare gran ben' si trova*). Dagegen aber ist die gangbare Lehre von der Nothlüge ein elender Flicken auf dem Kleide einer armseligen Moral. — Die, auf *Kants* Veranlassung, in manchen Kompendien gegebenen Ableitungen der Unrechtmäßigkeit der Lüge aus dem *Sprachvermögen* des Menschen, sind so platt, kindisch und abgeschmackt, daß man, nur um ihnen Hohn zu sprechen, versucht werden könnte, sich dem Teufel in die Arme zu werfen und mit *Talleyrand* zu sagen: l'homme a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée. — *Kants* bei jeder Gelegenheit zur Schau getragener, unbedingter und grenzenloser Abscheu gegen die Lüge beruht entweder auf Affektation, oder auf Vorurtheil; in dem Kapitel seiner „Tugendlehre" von der Lüge schilt er diese zwar mit allen ehrenrührigen Prädikaten, bringt aber gar keinen eigentlichen Grund für ihre Verwerflichkeit bei, welches doch wirksamer

*) Schön ist das Lügen, wenn es viel Gutes stiftet.

gewesen wäre. Deklamiren ist leichter als Beweisen, und Moralisiren leichter als Aufrichtigsein. Kant hätte besser gethan, jenen speciellen Eifer gegen die Schadenfreude loszulassen; diese, nicht die Lüge, ist das eigentlich teuflische Laster. Denn sie ist das gerade Gegentheil des Mitleids, und ist nichts Anderes, als die ohnmächtige Grausamkeit, welche die Leiden, in denen sie Andere so gern erblickt, selbst herbeizuführen unfähig, dem Zufall dankt, der es statt ihrer that. — Daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, der Vorwurf der Lüge als so sehr schwer und eigentlich mit dem Blute des Anschuldigers abzuwaschen genommen wird, liegt nicht daran, daß die Lüge unrecht ist, da alsdann die Anschuldigung eines durch Gewalt verübten Unrechts eben so schwer kränken müßte, was bekanntlich nicht der Fall ist, sondern es liegt daran, daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, eigentlich die Gewalt das Recht begründet; wer nun, um ein Unrecht auszuführen, zur Lüge greift, beweist, daß ihm die Gewalt, oder der zur Anwendung dieser nöthige Muth abgeht. Jede Lüge zeugt von Furcht; das bricht den Stab über ihn.

§ 18.

Die Tugend der Menschenliebe.

Die Gerechtigkeit ist also die erste und grundwesentliche Kardinaltugend. Als solche haben auch die Philosophen des Alterthums sie anerkannt, jedoch ihr drei andere unpassend gewählte koordinirt. Hingegen haben sie die Menschenliebe, caritas, ἀγαπη, noch nicht als Tugend aufgestellt; selbst der in der Moral sich am höchsten erhebende Platon gelangt doch nur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Praktisch und faktisch ist zwar zu jeder Zeit Menschenliebe dagewesen; aber theoretisch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen aufgestellt, sogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde sie zuerst vom Christenthum, dessen allergrößtes Verdienst eben hierin besteht, wiewohl nur hinsichtlich auf Europa, da in Asien schon tausend Jahre früher die unbegrenzte Liebe des Nächsten eben sowohl Gegenstand der Lehre und Vorschrift, wie der Ausübung gewesen war, indem Veda und Dharma-Sastra, Itihasa und Purana, wie auch die Lehre des Buddha's Schakia Muni, nicht müde werden, sie zu predigen. — Und wenn wir es streng nehmen wollen, so lassen sich auch bei den Alten Spuren der Anempfehlung der Menschenliebe finden, z. B. beim Cicero, De finib., V. 23, sogar schon beim Pythagoras, nach Jamblichus, De vita Pythagorae, c. 33. Mir liegt jetzt die philosophische Ableitung dieser Tugend aus meinem Princip ob.

Der zweite Grad, in welchem, mittelst des oben thatsächlich nachgewiesenen, wiewohl seinem Ursprung nach geheimnißvollen Vorgangs des Mitleids, das fremde Leiden an sich selbst und als solches unmittelbar mein Motiv wird, sondert sich von dem ersten deutlich ab, durch den positiven Charakter der daraus hervorgehenden Handlungen, indem alsdann das Mitleid nicht bloß mich abhält, den Andern zu verletzen, sondern sogar mich antreibt, ihm zu helfen. Je nachdem nun theils jene unmittelbare Theilnahme lebhaft und tief gefühlt, theils die fremde Noth groß nnd dringend ist, werde ich durch jenes rein moralische Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer dem Bedürfniß oder der Noth des Andern zu bringen, welches in der Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für ihn, in meinem Eigenthum, in meiner Gesundheit, Freiheit, sogar in meinem Leben bestehen kann. Hier also, in der unmittelbaren, auf keine Argumentation gestützten, noch deren bedürfenden Theilnahme, liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, der caritas, ἀγαπη, also derjenigen Tugend, deren Maxime ist, omnes, quantum potes, juva, und aus welcher alles Das fließt, was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Liebespflichten, unvollkommene Pflichten vorschreibt. Diese ganz unmittelbare, ja, instinktartige Theilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid, ist die alleinige Quelle solcher Handlungen, wenn sie moralischen Werth haben, d. h. von allen egoistischen Motiven rein sein, und eben deshalb in uns selbst diejenige innere Zufriedenheit erwecken sollen, welche man das gute, befriedigte, lobende Gewissen nennt, wie auch bei dem Zuschauer die eigenthümliche Beistimmung, Hochachtung, Bewunderung und sogar demüthigenden Rückblick auf sich selbst hervorrufen sollen, welcher eine nicht abzuleugnende Thatsache ist. Hat hingegen eine wohlthätige Handlung irgend ein anderes Motiv, so kann sie nicht anders, als egoistisch sein, wenn sie nicht gar boshaft ist. Denn, entsprechend den oben aufgestellten Urtriebfedern aller Handlungen, nämlich Egoismus, Bosheit, Mitleid, lassen sich die Motive, welche überhaupt den Menschen bewegen können, unter drei ganz allgemeine und oberste Klassen bringen: 1. eigenes Wohl, 2. fremdes Wehe, 3. fremdes Wohl. Ist nun das Motiv einer wohlthätigen Handlung nicht aus der dritten Klasse, so muß es schlechterdings der ersten oder zweiten angehören. Letzteres ist wirklich bisweilen der Fall; z. B. wenn ich Einem wohlthue, um einen Andern, dem ich nicht wohlthue, zu kränken, oder ihm sein Leiden noch fühlbarer zu machen, oder auch um einen Dritten, der demselben nicht wohlthat, zu beschämen, oder endlich um den, dem

ich wohlthue, dadurch zu demüthigen. Ersteres aber ist viel öfter der Fall, nämlich, sobald ich, bei einer guten That, sei es auch noch so entfernt und auf weitestem Umwege, mein eigenes Wohl im Auge habe, also wenn mich Rücksicht auf Belohnung, in dieser oder einer andern Welt, oder die zu erlangende Hochschätzung und der Ruf eines edlen Herzens, oder die Ueberlegung, daß der, dem heute ich helfe, mir ein Mal wieder helfen, oder sonst nützen und dienen könnte, endlich auch, wenn mich der Gedanke treibt, die Maxime des Edelmuths oder der Wohlthätigkeit müsse aufrecht erhalten werden, da sie mir doch auch ein Mal zu Gute kommen könne, kurz, sobald mein Zweck irgend ein anderer ist, als ganz allein der rein objektive, daß ich dem Andern geholfen, ihn aus seiner Noth und Bedrängniß gerissen, ihn von seinem Leiden befreit wissen will; und nichts darüber und nichts daneben! Nur dann, und ganz allein dann, habe ich wirklich jene Menschenliebe, caritas, ἀγαπη, bewiesen, welche gepredigt zu häben, das große, auszeichnende Verdienst des Christenthums ist. Aber gerade die Vorschriften, welche das Evangelium seinem Geheiß der Liebe hinzufügt, wie: μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου, τὶ ποιεῖ ἡ δεξία σου (sinistra tua manus haud cognoscat, quae dextra facit) und ähnliche, sind auf das Gefühl dessen gegründet, was ich hier deducirt habe, daß nämlich ganz allein die fremde Noth und keine andere Rücksicht mein Motiv sein muß, wenn meine Handlung moralischen Werth haben soll. Ganz richtig wird ebendaselbst (Matth. 6, 2) gesagt, daß Die, welche mit Ostentation geben, ihren Lohn dahin haben. Aber die Veden ertheilen auch hier uns gleichsam die höhere Weihe, indem sie wiederholentlich versichern, daß wer irgend einen Lohn seiner Werke begehrt, noch auf dem Wege der Finsterniß begriffen und zur Erlösung nicht reif sei. — Wenn Einer, indem er ein Almosen giebt, mich früge, was er davon hat, so wäre meine gewissenhafte Antwort: „Dieses, daß jenem Armen sein Schicksal um so viel erleichtert wird, außerdem aber schlechterdings nichts. Ist dir nun damit nicht gedient, und daran eigentlich nichts gelegen, so hast du eigentlich nicht ein Almosen geben, sondern einen Kauf thun wollen; da bist du um dein Geld betrogen. Ist dir aber daran gelegen, daß Jener, den der Mangel drückt, weniger leide, so hast du eben deinen Zweck erreicht, hast dies davon, daß er weniger leidet und siehst genau, wie weit deine Gabe sich belohnt".

Wie ist es aber nun möglich, daß ein Leiden, welches nicht meines ist, nicht mich trifft, doch eben so unmittelbar, wie sonst nur mein eigenes, Motiv für mich werden, mich zum Handeln bewegen soll? Wie gesagt, nur dadurch, daß ich es, obgleich mir nur als ein

Aeußeres, bloß vermittelst der äußern Anschauung oder Kunde gegeben, dennoch mitempfinde, es als meines fühle, und doch nicht in mir, sondern in einem Andern, und also eintritt, was schon Calderon ausspricht:

que entre el ver
Padecer y el padecer
Ninguna distancia habia,
„No siempre el peor es cierto", Jorn. II. p. 229.
(daß zwischen leiden sehen und leiden kein Unterschied sei.)

Dies aber setzt voraus, daß ich mich mit dem Andern gewissermaaßen identificirt habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich für den Augenblick aufgehoben sei; nur dann wird die Angelegenheit des Andern, sein Bedürfniß, seine Noth, sein Leiden unmittelbar zum meinigen; dann erblicke ich ihn nicht mehr, wie ihn doch die empirische Anschauung giebt, als ein mir Fremdes, mir Gleichgültiges, von mir gänzlich Verschiedenes, sondern in ihm leide ich mit, trotz dem, daß seine Haut meine Nerven nicht einschließt. Nur dadurch kann sein Wehe, seine Noth, Motiv für mich werden; außerdem kann es durchaus nur meine eigene. Dieser Vorgang ist, ich wiederhole es, mysteriös; denn er ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dessen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sind. Und doch ist er alltäglich. Jeder hat ihn oft an sich selbst erlebt, sogar dem Hartherzigsten und Selbstsüchtigsten ist er nicht fremd geblieben. Er tritt täglich ein vor unsern Augen, im Einzelnen, im Kleinen, überall wo, auf unmittelbaren Antrieb, ohne viel Ueberlegung, ein Mensch dem Andern hilft und beispringt, ja, bisweilen selbst sein Leben für Einen, den er zum ersten Mal sieht, in die augenscheinlichste Gefahr setzt, ohne mehr dabei zu denken, als eben daß er die große Noth und Gefahr des Andern sieht. Er tritt im Großen ein, wenn, nach langer Ueberlegung und schwerer Debatte die hochherzige britische Nation 20 Pfund Sterling hingiebt, um den Negersklaven in ihren Kolonien die Freiheit zu erkaufen, unter dem Beifallsjubel der ganzen Welt. Wer diese schöne Handlung im großen Stil, dem Mitleid als Triebfeder absprechen wollte, um sie dem Christenthum zuzuschreiben, bedenke, daß im ganzen Neuen Testament kein Wort gegen die Sklaverei gesagt ist, so allgemein auch damals die Sache war, und daß vielmehr, noch 1860, in Nord-Amerika, bei den Debatten über die Sklaverei, Einer sich darauf berufen hat, daß Abraham und Jakob auch Sklaven gehalten haben.

Was nun in jedem einzelnen Fall die praktischen Ergebnisse jenes

mysteriösen innern Vorgangs sein werden, mag die Ethik in Kapiteln und Paragraphen über Tugendpflichten, oder Liebespflichten, oder unvollkommene Pflichten, oder wie sonst, auseinandersetzen. Die Wurzel, die Grundlage von dem Allen ist die hier dargelegte, aus welcher der Grundsatz entspringt: omnes quantum potes, juva, und aus diesem ist hier alles Uebrige gar leicht abzuleiten, wie aus der ersten Hälfte meines Princips, also aus dem Neminem laede, alle Pflichten der Gerechtigkeit. Die Ethik ist in Wahrheit die leichteste aller Wissenschaften, wie es auch nicht anders zu erwarten steht, da Jeder die Obliegenheit hat, sie selbst zu konstruiren, selbst aus dem obersten Grundsatz, der in seinem Herzen wurzelt, die Regel für jeden vorkommenden Fall abzuleiten, denn Wenige haben die Muße und Geduld, eine fertig konstruirte Ethik zu erlernen. Aus der Gerechtigkeit und Menschenliebe fließen sämmtliche Tugenden, daher sind jene die Kardinaltugenden, mit deren Ableitung der Grundstein der Ethik gelegt ist. — Gerechtigkeit ist der ganze ethische Inhalt des Alten Testaments, und Menschenliebe der des Neuen; diese ist die καινη ἐντολη (Joh. 13, 34), in welcher, nach Paulus (Röm. 13, 8—10), alle christlichen Tugenden enthalten sind.

§ 19.

Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral.

Die jetzt ausgesprochene Wahrheit, daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächt moralische Triebfeder sei, ist, seltsamer, ja, fast unbegreiflicher Weise, paradox. Ich will daher versuchen, sie den Ueberzeugungen des Lesers dadurch zu entfremden, daß ich sie als durch die Erfahrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls bestätigt nachweise.

1) Zu diesem Zweck will ich zuvörderst einen beliebig erdachten Fall zum Beispiel nehmen, der in dieser Untersuchung als experimentum crucis gelten kann. Um mir aber nicht die Sache leicht zu machen, nehme ich keinen Fall der Menschenliebe, sondern eine Rechtsverletzung und zwar die stärkste. — Man setze zwei junge Leute, Kajus und Titus, beide leidenschaftlich verliebt, doch jeder in ein anderes Mädchen, und jedem stehe ein wegen äußerer Umstände bevorzugter Nebenbuhler im Wege. Beide seien entschlossen, jeder den seinigen aus der Welt zu schaffen, und Beide seien vor aller Entdeckung, sogar vor jedem Verdacht, vollkommen gesichert. Als jedoch Jeder seinerseits an die nähere Veranstaltung des Mordes geht, stehen Beide nach einem Kampfe mit sich selbst, davon ab. Ueber die Gründe dieses Aufgebens ihres

Entschlusses sollen sie uns aufrichtige und deutliche Rechenschaft ablegen. — Nun soll die Rechenschaft, welche Kajus giebt, ganz in die Wahl des Lesers gestellt sein. Er mag etwa durch religiöse Gründe, wie den Willen Gottes, die dereinstige Vergeltung, das künftige Gericht u. dgl. abgehalten worden sein. Oder aber er sage: „Ich bedachte, daß die Maxime meines Verfahrens in diesem Fall sich nicht „geeignet haben würde, eine allgemein gültige Regel für alle möglichen „vernünftigen Wesen abzugeben, indem ich ja meinen Nebenbuhler allein „als Mittel und nicht zugleich als Zweck behandelt haben würde.“ — Oder er sage mit Fichte: „Jedes Menschenleben ist Mittel zur Realisation des Sittengesetzes, also kann ich nicht, ohne gegen die Realisation des Sittengesetzes gleichgültig zu sein, Einen vernichten, der „zu derselben beizutragen bestimmt ist.“ (Sittenlehre, S. 373.) — (Diesem Skrupel, beiläufig gesagt, könnte er dadurch begegnen, daß er, im Besitz seiner Geliebten, bald ein neues Instrument des Sittengesetzes zu produciren hofft.) — Oder er sage, nach Wollastone: „Ich habe überlegt, daß jene Handlung der Ausdruck eines unwahren „Satzes sein würde.“ — Oder er sage, nach Hutcheson: „Der moralische „Sinn, dessen Empfindungen, wie die jedes andern Sinnes, nicht weiter „erklärlich sind, hat mich bestimmt, es sein zu lassen.“ — Oder er sage, nach Adam Smith: „Ich sah voraus, daß meine Handlung gar keine „Sympathie mit mir in den Zuschauern derselben erregt haben würde.“ — Oder, nach Christian Wolf: „Ich erkannte, daß ich dadurch meiner eigenen Vervollkommnung entgegen arbeiten und auch keine fremde befördern „würde.“ — Oder er sage, nach Spinoza: „Homini nihil utilius homine: „ergo hominem interimere nolui.“ — Kurz, er sage, was man will. — Aber Titus, dessen Rechenschaft ich mir vorbehalte, der sage: „Wie es zu den Anstalten kam, und ich deshalb, für den Augenblick, „mich nicht mit meiner Leidenschaft, sondern mit jenem Nebenbuhler zu „beschäftigen hatte, da zuerst wurde mir recht deutlich, was jetzt mit „ihm eigentlich vorgehen sollte. Aber nun ergriff mich Mitleid und „Erbarmen, es jammerte mich seiner, ich konnte es nicht über's Herz „bringen, ich habe es nicht thun können.“ — Jetzt frage ich jeden redlichen und unbefangenen Leser: Welcher von Beiden ist der bessere Mensch? — Welchem von Beiden möchte er sein eigenes Schicksal lieber in die Hand geben? — Welcher von ihnen ist durch das reinere Motiv zurückgehalten worden? — Wo liegt demnach das Fundament der Moral?

2) Nichts empört so im tiefsten Grunde unser moralisches Gefühl, wie Grausamkeit. Jedes andere Verbrechen können wir ver-

zeihen, nur Grausamkeit nicht. Der Grund hievon ist, daß Grausamkeit das gerade Gegentheil des Mitleids ist. Wenn wir von einer sehr grausamen That Kunde erhalten, wie z. B. die ist, welche eben jetzt die Zeitungen berichten, von einer Mutter, die ihren fünfjährigen Knaben dadurch gemordet hat, daß sie ihm siedendes Oel in den Schlund goß, und ihr jüngeres Kind lebendig begrub, — oder die, welche eben aus Algier gemeldet wird, daß nach einem zufälligen Streit und Kampf zwischen einem Spanier und einem Algierer, dieser, als der stärkere, jenem die ganze untere Kinnlade rein ausriß und als Trophäe davon trug, jenen lebend zurücklassend, — dann werden wir von Entsetzen ergriffen und rufen aus: „Wie ist es möglich, so etwas zu thun?“ — Was ist der Sinn dieser Frage? Ist er vielleicht: Wie ist es möglich, die Strafen des künftigen Lebens so wenig zu fürchten? — Schwerlich. — Oder: Wie ist es möglich, nach einer Maxime zu handeln, die so gar nicht geeignet ist, ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen zu werden? — Gewiß nicht. — Oder: Wie ist es möglich, seine eigene und die fremde Vollkommenheit so sehr zu vernachlässigen? — Eben so wenig. — Der Sinn jener Frage ist ganz gewiß bloß dieser: Wie ist es möglich, so ganz ohne Mitleid zu sein? — Also ist es der größte Mangel an Mitleid, der einer That den Stempel der tiefsten moralischen Verworfenheit und Abscheulichkeit aufdrückt. Folglich ist Mitleid die eigentliche moralische Triebfeder.

3) Ueberhaupt ist die von mir aufgestellte Grundlage der Moral und Triebfeder der Moralität die einzige, der sich eine reale, ja, ausgedehnte Wirksamkeit nachrühmen läßt. Denn von den übrigen Moralprincipien der Philosophen wird dies wohl Niemand behaupten wollen, da diese aus abstrakten, zum Theil selbst spitzfindigen Sätzen bestehen, ohne anderes Fundament, als eine künstliche Begriffskombination, so daß ihre Anwendung auf das wirkliche Handeln sogar eine lächerliche Seite haben würde. Eine gute That, bloß aus Rücksicht auf das Kantische Moralprincip vollbracht, würde im Grunde das Werk eines philosophischen Pedantismus sein, oder aber auf Selbsttäuschung hinauslaufen, indem die Vernunft des Handelnden eine That, welche andere, vielleicht edlere Triebfedern hätte, als das Produkt des kategorischen Imperativs und des auf nichts gestützten Begriffs der Pflicht auslegte. Aber nicht nur von den philosophischen, auf bloße Theorie berechneten, sondern sogar auch von den ganz zum praktischen Behuf aufgestellten religiösen Moralprincipien läßt sich selten eine entschiedene Wirksamkeit nachweisen. Dies sehen wir zu-

vörderst daran, daß, trotz der großen Religionsverschiedenheit auf Erden, der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entsprechende Verschiedenheit aufweist, sondern, im Wesentlichen so ziemlich überall derselbe ist. Nur muß man nicht Rohheit und Verfeinerung mit Moralität und Immoralität verwechseln. Die Religion der Griechen hatte eine äußerst geringe, fast nur auf den Eid beschränkte moralische Tendenz; es wurde kein Dogma gelehrt und keine Moral öffentlich gepredigt; wir sehen aber nicht, daß deshalb die Griechen, Alles zusammengenommen, moralisch schlechter gewesen wären, als die Menschen der christlichen Jahrhunderte. Die Moral des Christenthums ist viel höherer Art, als die der übrigen Religionen, die jemals in Europa aufgetreten sind; aber wer deshalb glauben wollte, daß die europäische Moralität sich in eben dem Maaße verbessert hätte und jetzt wenigstens unter den gleichzeitigen excellirte, den würde man nicht nur bald überführen können, daß unter Mohammedanern, Gebern, Hindu und Buddhaisten mindestens eben so viel Redlichkeit, Treue, Toleranz, Sanftmuth, Wohlthätigkeit, Edelmuth und Selbstverleugnung gefunden wird, als unter den christlichen Völkern, sondern sogar würde das lange Verzeichniß unmenschlicher Grausamkeiten, die das Christenthum begleitet haben, in den zahlreichen Religionskriegen, den unverantwortlichen Kreuzzügen, in der Ausrottung eines großen Theils der Ureinwohner Amerikas und Bevölkerung dieses Welttheils mit aus Afrika herangeschleppten, ohne Recht, ohne einen Schein des Rechts, ihren Familien, ihrem Vaterlande, ihrem Welttheil entrissenen und zu endloser Zuchthausarbeit verdammten Negersklaven, in den unermüdlichen Ketzerverfolgungen und himmelschreienden Inquisitionsgerichten, in der Bartholomäusnacht, in der Hinrichtung von 18000 Niederländern durch Alba, u. s. w. u. s. w. — eher einen Ausschlag zu Ungunsten des Christenthums besorgen lassen. Ueberhaupt aber, wenn man die vortreffliche Moral, welche die christliche und mehr oder weniger jede Religion predigt, vergleicht mit der Praxis ihrer Bekenner, und sich vorstellt, wohin es mit dieser kommen würde, wenn nicht der weltliche Arm die Verbrechen verhinderte, ja, was wir zu befürchten hätten, wenn auch nur auf Einen Tag alle Gesetze aufgehoben würden, so wird man bekennen müssen, daß die Wirkung aller Religionen auf die Moralität eigentlich sehr geringe ist. Hieran ist freilich die Glaubensschwäche Schuld. Theoretisch und so lange es bei der frommen Betrachtung bleibt, scheint Jedem sein Glaube fest. Allein die That ist der harte Probierstein aller unserer Ueberzeugungen; wenn es zu ihr kommt und nun der

Glaube durch große Entsagungen und schwere Opfer bewährt werden soll, da zeigt sich die Schwäche desselben. Wenn ein Mensch ein Verbrechen ernstlich meditirt, so hat er die Schranke der ächten reinen Moralität bereits durchbrochen; danach aber ist das Erste, was ihn aufhält, alle Mal der Gedanke an Justiz und Polizei. Entschlägt er sich dessen, durch die Hoffnung diesen zu entgehen, so ist die zweite Schranke, die sich ihm entgegenstellt, die Rücksicht auf seine Ehre. Kommt er nun aber auch über diese Schutzwehr hinweg, so ist sehr viel dagegen zu wetten, daß, nach Ueberwindung dieser zwei mächtigen Widerstände, jetzt noch irgend ein Religionsdogma Macht genug über ihn haben werde, um ihn von der That zurückzuhalten. Denn wen nahe und gewisse Gefahren nicht abschrecken, den werden die entfernten und bloß auf Glauben beruhenden schwerlich in Zaum halten. Ueberdies läßt sich gegen jede ganz allein aus religiösen Ueberzeugungen hervorgegangene gute Handlung noch einwenden, daß sie nicht uneigennützig gewesen, sondern aus Rücksicht auf Lohn und Strafe geschehen sei, folglich keinen rein moralischen Werth habe. Diese Einsicht finden wir stark ausgedrückt in einem Briefe des berühmten Großherzogs Karl August von Weimar, wo es heißt: „Baron Weyhers fand selber, das müsse ein schlechter Kerl sein, der durch Religion gut, und nicht von Natur dazu geneigt sei. In vino veritas.“ (Briefe an J. H. Merck, Br. 229.) — Nun betrachte man dagegen die von mir aufgestellte moralische Triebfeder. Wer wagt es, einen Augenblick in Abrede zu stellen, daß sie zu allen Zeiten, unter allen Völkern, in allen Lagen des Lebens, auch im gesetzlosen Zustande, auch mitten unter den Gräueln der Revolutionen und Kriege, und im Großen wie im Kleinen, jeden Tag und jede Stunde, eine entschiedene und wahrhaft wundersame Wirksamkeit äußert, täglich vieles Unrecht verhindert, gar manche gute That, ohne alle Hoffnung auf Lohn und oft ganz unerwartet ins Dasein ruft, und daß wo sie und nur sie allein wirksam gewesen, wir Alle mit Rührung und Hochachtung der That den ächten moralischen Werth unbedingt zugestehen.

4) Denn grenzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kasuistik. Wer davon erfüllt ist, wird zuverlässig Keinen verletzen, Keinen beeinträchtigen, Keinem wehe thun, vielmehr mit Jedem Nachsicht haben, Jedem verzeihen, Jedem helfen, so viel er vermag, und alle seine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menschenliebe tragen. Hingegen versuche man einmal zu sagen: „Dieser Mensch ist tugendhaft, aber er kennt kein Mitleid.“ Oder: „Es ist

ein ungerechter und boshafter Mensch, jedoch ist er sehr mitleidig", so wird der Widerspruch fühlbar. — Der Geschmack ist verschieden, aber ich weiß mir kein schöneres Gebet, als Das, womit die altindischen Schauspiele (wie in früheren Zeiten die englischen mit dem für den König) schließen. Es lautet: „Mögen alle lebende Wesen von Schmerzen frei bleiben."

5) Auch aus einzelnen Zügen läßt sich entnehmen, daß die wahre moralische Grundtriebfeder das Mitleid ist. Es ist, z. B., eben so unrecht, einen Reichen, wie einen Armen, durch gefahrlose legale Kniffe, um hundert Thaler zu bringen, aber die Vorwürfe des Gewissens und der Tadel der unbetheiligten Zeugen werden im zweiten Fall sehr viel lauter und heftiger ausfallen; daher auch schon Aristoteles sagt: δεινότερον δέ ἐστι τὸν ἀτυχοῦντα, ἢ τὸν εὐτυχοῦντα, ἀδικεῖν (iniquius autem est, injuriam homini infortunato, quam fortunato, intulisse), Probl., XXIX, 2. Hingegen werden die Vorwürfe noch leiser, als im ersten Falle sein, wenn es eine Staatskasse ist, die man übervortheilt hat, denn diese kann kein Gegenstand des Mitleids sein. Man sieht, daß nicht unmittelbar die Rechtsverletzung, sondern zunächst das dadurch auf den Andern gebrachte Leiden den Stoff des eigenen und fremden Tadels liefert. Die bloße Rechtsverletzung als solche, z. B. die obige gegen eine Staatskasse, wird zwar auch vom Gewissen und von Andern gemißbilligt werden, aber nur sofern die Maxime, jedes Recht zu achten, welche den wahrhaft ehrlichen Mann macht, dadurch gebrochen ist, also mittelbar und im geringern Grade. War es jedoch eine anvertraute Staatskasse, so ist der Fall ein ganz anderer, indem hier der oben festgestellte Begriff der doppelten Ungerechtigkeit, mit seinen specifischen Eigenschaften, eintritt. Auf dem hier Auseinandergesetzten beruht es, daß der schwerste Vorwurf, welcher habsüchtigen Erpressern uud legalen Schurken überall gemacht wird, der ist, daß sie das Gut der Wittwen und Waisen an sich gerissen haben, eben weil diese, als ganz hülflos, mehr noch, als Andere, hätten das Mitleid erwecken sollen. Der gänzliche Mangel an diesem ist es also, welcher den Menschen der Ruchlosigkeit überführt.

6) Noch augenscheinlicher, als der Gerechtigkeit, liegt der Menschenliebe Mitleid zu Grunde. Keiner wird von Andern Beweise ächter Menschenliebe erhalten, so lange es ihm in jedem Betracht wohl geht. Der Glückliche kann zwar das Wohlwollen seiner Angehörigen und Freunde vielfach erfahren, aber die Aeußerungen jener reinen, uneigennützigen, objektiven Theilnahme am fremden Zustand und Schicksal, welche Wirkung der Menschenliebe sind, bleiben dem in irgend

einen Betracht Leidenden aufbehalten. Denn an dem Glücklichen als solchem nehmen wir nicht Theil, vielmehr bleibt er als solcher unserm Herzen fremd, habeat sibi sua. Ja, er wird, wenn er Viel vor Andern voraus hat, leicht Neid erregen, welcher droht, bei seinem einstigen Sturz von der Höhe des Glücks, sich in Schadenfreude zu verwandeln. Jedoch bleibt diese Drohung meistens unerfüllt und es kommt nicht zu dem Sophokleischen γελῶσι δ᾽ ἐχθροί (rident inimici). Denn sobald der Glückliche stürzt, geht eine große Umgestaltung in den Herzen der Uebrigen vor, welche für unsere Betrachtung belehrend ist. Nämlich zuvörderst zeigt sich jetzt, welcher Art der Antheil war, den die Freunde seines Glücks an ihm nahmen, diffugiunt cadis cum faece siccatis amici. Aber andererseits, was er mehr fürchtete, als das Unglück selbst, und was zu denken ihm unerträglich fiel, das Frohlocken der Neider seines Glücks, das Hohngelächter der Schadenfreude, bleibt meistens aus; der Neid ist versöhnt, er ist mit seiner Ursache verschwunden, und das jetzt an seine Stelle tretende Mitleid gebiert die Menschenliebe. Oft haben die Neider und Feinde eines Glücklichen, bei seinem Sturz, sich in schonende, tröstende und helfende Freunde verwandelt. Wer hat nicht, wenigstens in schwächeren Graden, etwas der Art an sich selbst erlebt und, von irgend einem Unglücksfall betroffen, mit Ueberraschung gesehen, daß Die, welche bisher die größte Kälte, sogar Uebelwollen gegen ihn verriethen, jetzt mit ungeheuchelter Theilnahme an ihn herantraten. Denn Unglück ist die Bedingung des Mitleids und Mitleid die Quelle der Menschenliebe. — Dieser Betrachtung verwandt ist die Bemerkung, daß unsern Zorn, selbst wenn er gerecht ist, nichts so schnell besänftigt, wie hinsichtlich des Gegenstandes desselben die Rede: „es ist ein Unglücklicher". Denn was für das Feuer der Regen, das ist für den Zorn das Mitleid. Dieserhalb rathe ich Dem, der nicht gern etwas zu bereuen haben möchte, daß, wenn er vor Zorn gegen einen Andern entbrannt, diesem ein großes Leid zuzufügen gedenkt, er sich lebhaft vorstellen möge, er hätte es ihm bereits zugefügt, sähe ihn jetzt mit seinen geistigen, oder körperlichen Schmerzen, oder Noth und Elend, ringen und müßte zu sich sagen, das ist mein Werk. Wenn irgend Etwas, so vermag dieses seinen Zorn zu dämpfen. Denn Mitleid ist das rechte Gegengift des Zorns, und durch jenen Kunstgriff gegen sich selbst anticipirt man, während es noch Zeit ist,

la pitié, dont la voix,
Alor's qu'on est vengé, fait entendre ses lois.
Volt., „Sémiramis", A. 5, Sc. 6.

Ueberhaupt wird unsere gehässige Stimmung gegen Andere durch nichts so leicht beseitigt, als wenn wir einen Gesichtspunkt fassen, von welchem aus sie unser Mitleid in Anspruch nehmen. — Sogar daß Eltern, in der Regel, das kränkliche Kind am meisten lieben, beruht darauf, daß es immerfort Mitleid erregt.

7) Die von mir aufgestellte moralische Triebfeder bewährt sich als die ächte ferner dadurch, daß sie auch die Thiere in ihren Schutz nimmt, für welche in den andern europäischen Moralsystemen so unverantwortlich schlecht gesorgt ist. Die vermeinte Rechtlosigkeit der Thiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder, wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Thiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Rohheit und Barbarei des Occidents, deren Quelle im Orient liegt. In der Philosophie beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier, welche bekanntlich am entschiedensten und grellsten von Kartesius ausgesprochen ward, als eine nothwendige Konsequenz seiner Irrthümer. Als nämlich die Kartesisch-Leibniz-Wolfische Philosophie aus abstrakten Begriffen die rationale Psychologie aufbaute und eine unsterbliche anima rationalis konstruirte, da traten die natürlichen Ansprüche der Thierwelt diesem exklusiven Privilegium und Unsterblichkeits-Patent der Menschenspecies augenscheinlich entgegen, und die Natur legte, wie bei allen solchen Gelegenheiten, still ihren Protest ein. Nun mußten die von ihrem intellektuellen Gewissen geängstigten Philosophen suchen, die rationale Psychologie durch die empirische zu stützen und daher bemüht sein, zwischen Mensch und Thier eine ungeheuere Kluft, einen unermeßlichen Abstand zu eröffnen, um, aller Evidenz zum Trotz, sie als von Grund aus verschieden darzustellen. Solcher Bemühungen spottet schon Boileau:

> Les animaux ont-ils des universités?
> Voit-on fleurir chez eux des quatre facultés?

Da sollten am Ende gar die Thiere sich nicht von der Außenwelt zu unterscheiden wissen und kein Bewußtsein ihrer selbst, kein Ich haben! Gegen solche abgeschmackte Behauptungen darf man nur auf den jedem Thiere, selbst dem kleinsten und letzten, inwohnenden grenzenlosen Egoismus hindeuten, der hinlänglich bezeugt, wie sehr die Thiere sich ihres Ichs, der Welt oder dem Nicht-Ich gegenüber bewußt sind. Wenn so ein Kartesianer sich zwischen den Klauen eines Tigers befände, würde er auf das deutlichste inne werden, welchen scharfen

Unterschied ein solcher zwischen seinem Ich und Nicht=Ich setzt. Solchen Sophistikationen der Philosophen entsprechend finden wir, auf dem populären Wege, die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutschen, daß sie für das Essen, Trinken, Schwangersein, Gebären, Sterben und den Leichnam der Thiere ganz eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müssen, welche jene Akte beim Menschen bezeichnen, und so unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verstecken. Da die alten Sprachen eine solche Duplicität der Ausdrücke nicht kennen, sondern unbefangen dieselbe Sache mit demselben Worte bezeichnen, so ist jener elende Kunstgriff ohne Zweifel das Werk europäischer Pfaffenschaft, die in ihrer Profanität, nicht glaubt weit genug gehen zu können im Verleugnen und Lästern des ewigen Wesens, welches in allen Thieren lebt; wodurch sie den Grund gelegt hat zu der in Europa üblichen Härte und Grausamkeit gegen Thiere, auf welche ein Hochasiate nur mit gerechtem Abscheu hinsehen kann. In der englischen Sprache begegnen wir jenem nichtswürdigen Kunstgriff nicht, ohne Zweifel, weil die Sachsen, als sie England eroberten, noch keine Christen waren. Dagegen findet sich ein Analogon desselben in der Eigenthümlichkeit, daß im Englischen alle Thiere generis neutrius sind und daher durch das Pronomen it (es) vertreten werden, ganz wie leblose Dinge, welches, zumal bei den Primaten, wie Hunde, Affen u. s. w., ganz empörend ausfällt und unverkennbar ein Pfaffenkniff ist, um die Thiere zu Sachen herabzusetzen. Die alten Aegypter, deren ganzes Leben religiösen Zwecken geweiht war, setzten in denselben Grüften die Mumien der Menschen und die der Ibisse, Krokodile u. s. w. bei, aber in Europa ist es ein Gräuel und Verbrechen, wenn der treue Hund neben der Ruhestätte seines Herrn begraben wird, auf welcher er bisweilen, aus einer Treue und Anhänglichkeit, wie sie beim Menschengeschlechte nicht gefunden wird, seinen eigenen Tod abgewartet hat. — Auf die Erkenntniß der Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Thiers und der des Menschen leitet nichts entschiedener hin, als die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie; was soll man daher sagen, wenn heut zu Tage (1839) ein frömmelnder Zootom einen absoluten und radikalen Unterschied zwischen Mensch und Thier zu urgiren sich erdreistet und hierin so weit geht, die redlichen Zoologen, welche, fern von aller Pfäfferei, Augendienerei und Tartüffianismus, an der Hand der Natur und Wahrheit ihren Weg verfolgen, anzugreifen und zu verunglimpfen.

Man muß wahrlich an allen Sinnen blind, oder von Vorurtheilen total chloroformirt sein, um nicht zu erkennen, daß das Wesent=

liche und Hauptsächliche im Thiere und im Menschen Dasselbe ist und das was Beide unterscheidet, nicht im Primären, im Princip, im Archäus, im innern Wesen, im Kern beider Erscheinungen liegt, welcher in der einen wie in der andern der Wille des Individuums ist, sondern allein im Sekundären, im Intellekt, im Grad der Erkenntnißkraft, welcher beim Menschen, durch das hinzugekommene Vermögen abstrakter Erkenntniß, genannt Vernunft, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwickelung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Theiles, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach. Hingegen ist des Gleichartigen zwischen Thier und Mensch, sowohl psychisch als somatisch, ohne allen Vergleich mehr. So einem occidentalischen, judaisirten Thierverächter und Vernunftidolater muß man in Erinnerung bringen daß, wie Er von seiner Mutter, so auch der Hund von der seinigen gesäugt worden ist. Daß sogar Kant in jenen Fehler der Zeit- und Landesgenossen gefallen ist, habe ich oben gerügt. Daß die Moral des Christenthums die Thiere nicht berücksichtigt, ist ein Mangel derselben, den es besser ist einzugestehen, als zu perpetuiren, und über den man sich um so mehr wundern muß, als diese Moral im Uebrigen die größte Uebereinstimmung zeigt mit der des Brahmanismus und Buddhaismus, bloß weniger stark ausgedrückt und nicht bis zu den Extremen durchgeführt ist; daher man kaum zweifeln kann, daß sie, wie auch die Idee von einem Mensch gewordenen Gotte (Avatar), aus Indien stammt und über Aegypten nach Judäa gekommen sein mag, so daß das Christenthum ein Abglanz indischen Urlichtes von den Ruinen Aegyptens wäre. Als ein artiges Symbol des eben gerügten Mangels in der christlichen Moral, bei ihrer sonstigen großen Uebereinstimmung mit der Indischen, ließe sich der Umstand auffassen, daß Johannes der Täufer ganz in der Weise eines indischen Saniassi's auftritt, dabei aber — in Thierfelle gekleidet, welches bekanntlich jedem Hindu ein Gräuel sein würde, da sogar die Königliche Societät zu Kalkutta ihr Exemplar der Veden nur unter dem Versprechen erhielt, daß sie es nicht, nach europäischer Weise, in Leder binden lassen würde; daher es sich in ihrer Bibliothek in Seide gebunden vorfindet. Einen ähnlichen charakteristischen Kontrast bietet die evangelische Geschichte vom Fischzuge Petri, den der Heiland, durch ein Wunder, dermaaßen segnet, daß die Böte mit Fischen bis zum Sinken überfüllt werden (Luk. 5), mit der Geschichte von dem in aegyptische Weisheit eingeweihten Pythagoras, welcher den Fischern ihren Zug, während das Netz noch unter dem Wasser liegt, abkauft,

um sodann allen gefangenen Fischen ihre Freiheit zu schenken (Apul. de magia, p. 36. Bip.). — Mitleid mit Thieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Thiere grausam ist, könne kein guter Mensch sein. Auch zeigt dieses Mitleid sich als aus derselben Quelle mit der gegen Menschen zu übenden Tugend entsprungen. So z. B. werden fein fühlende Personen, bei der Erinnerung, daß sie, in übler Laune, im Zorn, oder vom Wein erhitzt, ihren Hund, ihr Pferd, ihren Affen unverdienter oder unnöthiger Weise, oder über die Gebühr gemißhandelt haben, dieselbe Reue, dieselbe Unzufriedenheit mit sich selbst empfinden, welche bei der Erinnerung an gegen Menschen verübtes Unrecht empfunden wird, wo sie die Stimme des strafenden Gewissens heißt. Ich erinnere mich, gelesen zu haben, daß ein Engländer der in Indien, auf der Jagd, einen Affen geschossen hatte, den Blick, welchen dieser im Sterben auf ihn warf, nicht vergessen gekonnt und seitdem nie mehr auf Affen geschossen hat. Eben so Wilhelm Harris, ein wahrer Nimrod, der, bloß um das Vergnügen der Jagd zu genießen, in den Jahren 1836 und 1837 tief in das innere Afrika reiste. In seiner 1838 zu Bombay erschienenen Reise erzählt er, daß nachdem er den ersten Elephanten, welches ein weiblicher war, erlegt hatte und am folgenden Morgen das gefallene Thier aufsuchte, alle anderen Elephanten aus der Gegend entflohen waren; bloß das Junge des Gefallenen hatte die Nacht bei der Mutter zugebracht, kam jetzt, alle Furcht vergessend, den Jägern mit den lebhaftesten und deutlichsten Bezeugungen seines trostlosen Jammers entgegen und umschlang sie mit seinem kleinen Rüssel, um ihre Hülfe anzurufen. Da, sagt Harris, habe ihn eine wahre Reue über seine That ergriffen und ihm sei zu Muthe gewesen, als hätte er einen Mord begangen. Diese fein fühlende englische Nation sehen wir, vor allen andern, durch ein hervorstechendes Mitleid mit Thieren ausgezeichnet, welches sich bei jeder Gelegenheit kund giebt und die Macht gehabt hat, dieselbe, dem sie übrigens degradirenden „kalten Aberglauben" zum Trotz, dahin zu bewegen, daß sie die in der Moral von der Religion gelassene Lücke durch die Gesetzgebung ausfüllte. Denn diese Lücke eben ist Ursache, daß man in Europa und Amerika der Thier-Schutz-Vereine bedarf, welche selbst nur mittelst Hülfe der Justiz und Polizei wirken können. In Asien gewähren die Religionen den Thieren hinlänglichen Schutz, daher dort kein Mensch an dergleichen Vereine denkt. Indessen erwacht auch in Europa mehr und mehr der Sinn für die Rechte der Thiere, in dem Maaße, als die seltsamen Begriffe von einer bloß zum

Nutzen und Ergötzen der Menschen ins Dasein gekommenen Thierwelt, in Folge welcher man die Thiere ganz als Sachen behandelt, allmählich verblassen und verschwinden. Denn diese sind die Quelle der rohen und ganz rücksichtslosen Behandlung der Thiere in Europa, und habe ich den alttestamentlichen Ursprung derselben nachgewiesen im zweiten Bande der Parerga, § 178. Zum Ruhme der Engländer also sei es gesagt, daß bei ihnen zuerst das Gesetz auch die Thiere ganz ernstlich gegen grausame Behandlung in Schutz genommen hat, und der Bösewicht es wirklich büßen muß, daß er gegen Thiere, selbst wenn sie ihm gehören, gefrevelt hat. Ja, hiermit noch nicht zufrieden, besteht in London eine zum Schutz der Thiere freiwillig zusammengetretene Gesellschaft, Society for the prevention of cruelty to animals, welche, auf Privatwegen, mit bedeutendem Aufwande, sehr viel thut, um der Thierquälerei entgegen zu arbeiten. Ihre Emissarien passen heimlich auf, um nachher als Denunzianten der Quäler sprachloser, empfindender Wesen aufzutreten, und überall hat man deren Gegenwart zu befürchten. Bei steilen Brücken in London hält die Gesellschaft ein Gespann Pferde, welches jedem schwer beladenen Wagen unentgeltlich vorgelegt wird. Ist das nicht schön? Erzwingt es nicht unsern Beifall, so gut wie eine Wohlthat gegen Menschen? Auch die Philantropic Society zu London setzte ihrerseits im Jahre 1837 einen Preis von 30 Pfund aus, für die beste Darlegung moralischer Gründe gegen Thierquälerei, welche jedoch hauptsächlich aus dem Christenthum genommen sein sollten, wodurch freilich die Aufgabe erschwert war; der Preis ist 1839 dem Herrn Macnamara zuerkannt worden. In Philadelphia besteht, zu ähnlichen Zwecken, eine Animals friends Society. Dem Präsidenten derselben hat T. Forster (ein Engländer) sein Buch Philozoia, moral reflections on the actual condition of animals and the means of improving the same (Brüssel 1839) dedicirt. Das Buch ist orginell und gut geschrieben. Als Engländer sucht der Verfasser seine Ermahnungen zu menschlicher Behandlung der Thiere natürlich auch auf die Bibel zu stützen, gleitet jedoch überall ab, so daß er endlich zu dem Argument greift, Jesus Christus sei ja im Stalle bei Oechselein und Eselein geboren, wodurch symbolisch angedeutet wäre, daß wir die Thiere als unsere Brüder zu betrachten und demgemäß zu behandeln hätten. — Alles hier Angeführte bezeugt, daß die in Rede stehende moralische Saite nachgerade auch in der occidentalischen Welt anzuklingen beginnt. Daß übrigens das Mitleid mit Thieren nicht so weit führen muß, daß wir, wie die Brahmanen, uns der thierischen Nahrung zu enthalten hätten, beruht darauf, daß

in der Natur die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelligenz, weshalb der Mensch durch Entbehrung der thierischen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Thier durch einen schnellen und stets unvorhergesehenen Tod, welchen man jedoch mittelst Chloroform noch mehr erleichtern sollte. Ohne thierische Nahrung hingegen würde das Menschengeschlecht im Norden nicht ein Mal bestehen können. Nach demselben Maaßstabe läßt der Mensch das Thier auch für sich arbeiten, und nur das Uebermaaß der aufgelegten Anstrengung wird zur Grausamkeit.

8) Sehen wir einmal ganz ab von aller, vielleicht möglichen, metaphysischen Erforschung des letzten Grundes jenes Mitleids, aus welchem allein die nicht-egoistischen Handlungen hervorgehen können, und betrachten wir dasselbe vom empirischen Standpunkt aus, bloß als Naturanstalt, so wird Jedem einleuchten, daß zu möglichster Linderung der zahllosen und vielgestalteten Leiden, denen unser Leben ausgesetzt ist und welchen Keiner ganz entgeht, wie zugleich als Gegengewicht des brennenden Egoismus, der alle Wesen erfüllt und oft in Bosheit übergeht, — die Natur nichts Wirksameres leisten konnte, als daß sie in das menschliche Herz jene wundersame Anlage pflanzte, vermöge welcher das Leiden des Einen vom Andern mitempfunden wird, und aus der die Stimme hervorgeht, welche, je nachdem der Anlaß ist, Diesem „Schone!" Jenem „Hilf!" stark und vernehmlich zuruft. Gewiß war von dem hieraus entspringenden gegenseitigen Beistande für die Wohlfahrt Aller mehr zu hoffen, als von einem allgemeinen und abstrakten, aus gewissen Vernunftbetrachtungen und Begriffskombinationen sich ergebenden, strengen Pflichtgebot, von welchem um so weniger Erfolg zu erwarten stände, als dem rohen Menschen allgemeine Sätze und abstrakte Wahrheiten ganz unverständlich sind, indem für ihn nur das Kontre etwas ist, — die ganze Menschheit aber, mit Ausnahme eines äußerst kleinen Theils, stets roh war und bleiben muß, weil die viele, für das Ganze unumgänglich nöthige körperliche Arbeit die Ausbildung des Geistes nicht zuläßt. Hingegen zur Erweckung des als die alleinige Quelle uneigennütziger Handlungen und deshalb als die wahre Basis der Moralität nachgewiesenen Mitleids bedarf es keiner abstrakten, sondern nur der anschauenden Erkenntniß, der bloßen Auffassung des konkreten Falles, auf welche dasselbe, ohne weitere Gedankenvermittlung, sogleich anspricht.

9) In völliger Uebereinstimmung mit dieser letzten Betrachtung werden wir folgenden Umstand finden. Die Begründung, welche ich der Ethik gegeben habe, läßt mich zwar unter den Schulphilosophen

ohne Vorgänger, ja, sie ist, in Beziehung auf die Lehrmeinungen dieser, paradox, indem Manche von ihnen, z. B. die Stoiker (Sen., De clem., II, 5), Spinoza (Eth., IV, prop. 50), Kant (Kritik der praktischen Vernunft, S. 213, — R., S. 257), das Mitleid geradezu verwerfen und tadeln. Dagegen aber hat meine Begründung die Autorität des größten Moralisten der neuern Zeit für sich; denn dies ist, ohne Zweifel, J. J. Rousseau, der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der seine Weisheit nicht aus Büchern, sondern aus dem Leben schöpfte, und seine Lehre nicht für das Katheder, sondern für die Welt bestimmte, er, der Feind der Vorurtheile, der Zögling der Natur, welchem allein sie die Gabe verliehen hatte, moralisiren zu können, ohne langweilig zu sein, weil er die Wahrheit traf und das Herz rührte. Von ihm also will ich einige Stellen zur Bestätigung meiner Ansicht herzusetzen mir erlauben, nachdem ich im Bisherigen mit Anführungen so sparsam wie möglich gewesen bin.

Im Discours sur l'origine de l'inégalité, S. 91 (edit. Bip.), sagt er: Il y a un autre principe, que Hobbes n'a point apperçu, et qui ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une *répugnance innée à voir souffrir son semblable.* Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l'homme *la seule vertu naturelle* qu'ait été forcé de reconnaitre le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle *de la pitié* etc. — S. 92: Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eut donné *la pitié* à l'appui de la raison: mais il n'a pas vu, que *de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales,* qu'il veut disputer aux hommes. En effet qu'est-ce-que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon *la pitié* appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier; car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre-chose, que désirer qu'il soit heureux? — — La commisération sera d'autant plus énergique, que *l'animal spectateur s'identifiera* plus intimément *avec l'animal souffrant.* — S. 94: Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'amour de soi-meme, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui dans l'état de nature, tient lieu de lois, de moeurs et de vertus, avec cet avantage, que nul ne sera tenté de désobéir à sa douce

voix; c'est elle, qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme sa subsistence acquise avec peine, si lui même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée „fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse“, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente „fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible“. C'est, en un mot, *dans ce sentiment naturel plutôt, que dans les argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance qu'éprouverait tout homme à mal faire,* même indépendamment des maximes de l'éducation. — Hiemit vergleiche man, was er sagt im Émile, L. IV., p. 115—120 (ed. Bip.), wo es unter Anderm heißt: En effet, comment nous laissons nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et en nous *identifiant avec l'animal souffrant; en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prendre le sien?* Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre: *ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons.* — — — offrir au jeune homme des objects, sur lesquels puisse agir la force expansive de son coeur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout *se retrouver hors de lui;* écarter avec soin ceux, qui le resserrent, le concentrent, et tendent le ressort *du moi humain* etc. —

Von Autoritäten abseiten der Schulen, wie gesagt, entblößt, führe ich noch an, daß die Chinesen fünf Kardinaltugenden (Tschang) annehmen, unter welchen das Mitleid (Sin) obenansteht. Die übrigen sind: Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit*). Dem entsprechend sehen wir auch bei den Hindu, auf den zum Andenken verstorbener Fürsten errichteten Gedächtnißtafeln, unter den ihnen nachgerühmten Tugenden das Mitleid mit Menschen und Thieren die erste Stelle einnehmen. In Athen hatte das Mitleid einen Altar auf dem Forum: *Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστι Ἐλέου βωμός, ᾧ μάλιστα θεῶν, ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. Παυσ., I,* 17. (Atheniensibus in foro commiserationis ara est, quippe cui, inter omnes Deos, vitam humanam et mutationem rerum maxime adjuvanti, soli inter Graecos, honores tribuunt Athenienses.) Diesen Altar erwähnt auch Lukianos im Timon, § 99. — Ein von Stabäos uns aufbehaltener

*) Journ. Asiatique, Vol. 9, p. 62 zu vergleichen mit Meng-Tseu, ed. Stan. Julien, 1824, L. I, § 45; auch mit Meng-Tseu in den Livres sacrés de l'Orient par Pauthier, p. 281.

Ausspruch des Phokion stellt das Mitleid als das Allerheiligste im Menschen dar: οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμόν, οὔτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον (nec aram e fano, nec commiserationem e vita humana tollendam esse). In der Sapientia Indorum, welches die griechische Uebersetzung des Pantscha Tantra ist, heißt es (Sect. 3, p. 220): Λέγεται γάρ, ὡς πρώτη τῶν ἀρετῶν ἡ ἐλεημοσύνη (princeps virtutum misericordia censetur). Man sieht, daß alle Zeiten und alle Länder sehr wohl die Quelle der Moralität erkannt haben, nur Europa nicht, wovon allein der jüdisch-christliche Geist Schuld ist, der hier Alles und Alles durchzieht; da muß es dann schlechterdings ein Pflichtgebot, ein Sittengesetz, ein Imperativ, kurzum, eine Ordre und Kommando sein, dem parirt wird; davon gehen sie nicht ab, nnd wollen nicht einsehen, daß Dergleichen immer nur den Egoismus zur Grundlage hat. Bei Einzelnen freilich und Ueberlegenen hat die gefühlte Wahrheit sich kund gegeben, so bei Rousseau, wie oben angeführt, und auch Lessing, in einem Briefe von 1765, sagt: „Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch, zu allen gesellschaftlichen Tugenden, zu allen Arten der Großmuth der aufgelegteste“.

§ 20.

Vom ethischen Unterschiede der Charaktere.

Die letzte Frage, deren Beantwortung zur Vollständigkeit des dargelegten Fundaments der Ethik gehört, ist diese: Worauf beruht der so große Unterschied im moralischen Verhalten der Menschen? Wenn Mitleid die Grundtriebfeder aller ächten, d. h. uneigennützigen Gerechtigkeit und Menschenliebe ist, warum wird der Eine, der Andere aber nicht dadurch bewogen? — Vermag vielleicht die Ethik, indem sie die moralische Triebfeder aufdeckt, auch sie in Thätigkeit zu versetzen? Kann sie den hartherzigen Menschen in einen mitleidigen und dadurch in einen gerechten und menschenfreundlichen umschaffen? — Gewiß nicht; der Unterschied der Charaktere ist angeboren und unvertilgbar. Dem Boshaften ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase, und so wenig wie sie kann er es ändern. Velle non discitur, hat der Erzieher des Nero gesagt. Platon untersucht im Meno ausführlich, ob die Tugend sich lehren lasse, oder nicht; er führt eine Stelle des Theognis an:

ἀλλὰ διδάσκων
Οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν.
(sed docendo nunquam ex malo bonum hominem facies)

und gelangt zu dem Resultate: *ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν· ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται* (virtus utique nec doctrina, neque natura nobis aderit; verum divina sorte, absque mente, in eum, qui illam sortitus fuerit, influet), wobei mir der Unterschied zwischen *φυσει* und *θειᾳ μοιρᾳ* ungefähr den zwischen Physisch und Metaphysisch zu bezeichnen scheint. Schon der Vater der Ethik, Sokrates, hat, nach Angabe des Aristoteles, behauptet: *οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους* (in nostra potestate non est, bonos, aut malos esse). (Eth. magna, I, 9.) Aristoteles selbst äußert sich in gleichem Sinn: *πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοί, καὶ τ' ἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς* (singuli enim mores in omnibus quodammodo videntur inesse natura; namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes apti atque habiles sumus, cum primum nascimur). (Eth. Nicom., VI, 13.) Desgleichen finden wir diese Ueberzeugung sehr entschieden ausgesprochen in den jedenfalls sehr alten, wenn auch vielleicht nicht ächten Fragmenten des Pythagoreers Archytas, welche uns Stobäos aufbehalten hat im Florilegio, Tit. I, § 77. Sie sind auch abgedruckt in den Opusculis Graecorum sententiosis et moralibus, edente Orellio, Vol. 2, p, 240. Daselbst also heißt es, im dorischen Dialekt: *Τὰς γὰρ λόγοις καὶ ἀποδείξεσιν ποτιχρωμένας ἀρετὰς δέον ἐπιστάμας ποταγορεύεν, ἀρετὰν δέ, τὰν ἠθικὰν καὶ βελτίσταν ἕξιν τῶ ἀλόγω μέρεος τᾶς ψυχᾶς, καθ' ἄν καὶ ποιοί τινες ἦμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἐλευθέριοι, δίκαιοι καὶ σώφρονες.* (Eas enim, quae ratione et demonstratione utuntur, virtutes fas est, scientias appellare, virtutis autem nomine intelligemus moralem et optimum *animi partis ratione carentis habitum*, secundum quem qualitatem aliquam moralem habere dicimur, vocamurque v. c. liberales, justi et temperantes.) Wenn man die sämmtlichen Tugenden und Laster, welche Aristoteles im Buche de virtutibus et vitiis zu kurzer Uebersicht zusammengestellt hat, überblickt, so wird man finden, daß sie alle sich nur denken lassen als angeborene Eigenschaften, ja, nur als solche ächt sein können, hingegen wenn sie, in Folge vernünftiger Ueberlegung, willkürlich angenommen wären, eigentlich auf Verstellung hinauslaufen und unächt sein würden; daher alsdann auf ihren Fortbestand und Bewährung im Drange der Umstände durchaus nicht zu rechnen wäre. Nicht anders verhält es sich auch mit der Tugend der Menschenliebe, die bei Aristoteles, wie bei allen Alten, fehlt. In gleichem Sinne daher, wenn auch seinen skeptischen Ton beibehaltend, sagt Montaigne; Serait-il vrai, que pour

être bon tout-à-fait, il nous le faille être par occulte, naturelle et universelle propriété, sans loi, sans raison, sans exemple? (L. II, c. 11.) Lichtenberg aber sagt geradezu: „Alle Tugend aus Vorsatz taugt nicht viel. Gefühl, oder Gewohnheit ist das Ding.“ (Vermischte Schriften, „Moralische Bemerkungen“). Aber sogar die ursprüngliche Lehre des Christenthums stimmt dieser Ansicht bei, indem es, in der Bergpredigt selbst, bei Lukas, Kap. 6, V. 45, heißt: *ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὑτοῦ προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὑτοῦ προφέρει τὸ πονηρόν* (homo bonus ex bono animi sui thesauro profert bonum, malusque ex malo animi sui thesauro profert malum), nachdem in den beiden vorhergehenden Versen, die bildliche Erläuterung der Sache, durch die Frucht, welche stets dem Baum gemäß ausfällt, vorangeschickt war.

Kant aber ist es, der zuerst diesen wichtigen Punkt vollkommen aufgeklärt hat, durch seine große Lehre, daß dem empirischen Charakter der, als eine Erscheinung, sich in der Zeit und in einer Vielheit von Handlungen darstellt, der intelligibele Charakter zum Grunde liegt, welcher die Beschaffenheit des Dinges an sich jener Erscheinung und daher von Raum und Zeit, Vielheit und Veränderung, unabhängig ist. Hieraus allein wird die jedem Erfahrenen bekannte, so erstaunliche, starre Unveränderlichkeit der Charaktere erklärlich, welche die Wirklichkeit und Erfahrung den Versprechungen einer den Menschen moralisch bessern wollenden und von Fortschritten in der Tugend redenden Ethik allezeit siegreich entgegengehalten und dadurch bewiesen hat, daß die Tugend angeboren und nicht angepredigt wird. Wenn nicht der Charakter, als Ursprüngliches, unveränderlich und daher aller Besserung, mittelst Berichtigung der Erkenntniß, unzugänglich wäre, wenn vielmehr, wie jene platte Ethik es behauptet, eine Besserung des Charakters mittelst der Moral und demnach „ein stetiger Fortschritt zum Guten“ möglich wäre, — so müßte, sollen nicht alle die vielen religiösen Anstalten und moralisirenden Bemühungen ihren Zweck verfehlt haben, wenigstens im Durchschnitt, die ältere Hälfte der Menschen bedeutend besser als die jüngere sein. Davon ist aber so wenig eine Spur, daß wir umgekehrt eher von jungen Leuten etwas Gutes hoffen, als von alten, welche durch die Erfahrung schlimmer geworden sind. Es kann zwar kommen, daß ein Mensch im Alter etwas besser, ein anderer wiederum schlechter erscheint, als er in der Jugend war; Dies liegt aber bloß daran, daß im Alter, in Folge der reifern und vielfach berichtigten Erkenntniß, der Charakter reiner und

deutlicher hervortritt, während in der Jugend Unwissenheit, Irrthümer und Chimären bald falsche Motive vorschoben, bald wirkliche verdeckten, — wie dies folgt aus dem in der vorhergehenden Abhandlung über die Willensfreiheit Gesagten. — Daß unter den bestraften Verbrechern sich viel mehr junge als alte befinden, kommt daher, daß, wo Anlage zu dergleichen Thaten im Charakter liegt, sie auch bald den Anlaß findet, als That hervorzutreten, und ihr Ziel, Galeere oder Galgen, erreicht; und umgekehrt, wen die Anlässe eines langes Lebens nicht zu Verbrechen haben bewegen können, der wird auch späterhin nicht leicht auf Motive dazu stoßen. Daher scheint mir der wahre Grund der dem Alter gezollten Achtung darin zu liegen, daß ein Alter die Prüfung eines langen Lebens bestanden und seine Unbescholtenheit bewahrt hat; denn dies ist die Bedingung jener Achtung. — Dieser Ansicht gemäß hat man, im wirklichen Leben, sich durch jene Verheißungen der Moralisten auch niemals irre machen lassen, sondern hat Dem, der ein Mal sich schlecht erwiesen, nie mehr getraut, und auf den Edelmuth Dessen, der ein Mal Proben davon abgelegt, nach Allem, was sich auch verändert haben mochte, stets mit Zuversicht hingeblickt. Operari sequitur Esse, ist ein fruchtbarer Satz der Scholastik; jedes Ding in der Welt wirkt nach seiner unveränderlichen Beschaffenheit, die sein Wesen, seine Essentia ausmacht, so auch der Mensch. Wie Einer ist, so wird, so muß er handeln, und das liberum arbitrium indifferentiae ist eine längst explodirte Erfindung aus der Kindheit der Philosophie, mit welcher immerhin sich einige alte Weiber im Doktorhute noch schleppen mögen.

Die drei ethischen Grundtriebfedern des Menschen, Egoismus, Bosheit, Mitleid, sind in Jedem in einem andern und unglaublich verschiedenen Verhältnisse vorhanden. Je nachdem dieses ist, werden die Motive auf ihn wirken und die Handlungen ausfallen. Ueber einen egoistischen Charakter werden nur egoistische Motive Gewalt haben, und die zum Mitleid, wie die zur Bosheit redenden werden nicht dagegen aufkommen; er wird so wenig sein Interesse opfern, um an seinem Feinde Rache zu nehmen, als um seinem Freunde zu helfen. Ein Anderer, der für boshafte Motive stark empfänglich ist, wird oft, um Andern zu schaden, großen eigenen Nachtheil nicht scheuen. Denn es giebt Charaktere, die im Verursachen des fremden Leidens einen Genuß finden, der das eigene eben so große überwiegt: dum alteri noceat sui negligens (Sen., De ira, I, 1.) Diese gehen mit leidenschaftlicher Wonne in den Kampf, in welchem sie eben so große Verletzungen zu empfangen, als auszutheilen erwarten; ja, sie werden,

mit Vorbedacht, Den, der ihnen ein Uebel verursacht hat, morden und gleich darauf, um der Strafe zu entgehen, sich selbst, wie dies die Erfahrung sehr oft gezeigt hat. Hingegen besteht die Güte des Herzens in einem tiefgefühlten, universellen Mitleid mit allem was Leben hat, zunächst aber mit dem Menschen, weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält; daher die unzähligen, geistigen und körperlichen Leiden des Menschen das Mitleid viel stärker in Anspruch nehmen, als der allein körperliche und selbst da dumpfere Schmerz des Thieres. Die Güte des Charakters wird demnach zunächst abhalten von jeder Verletzung des Andern, worin es auch sei, sodann aber auch zur Hülfe auffordern, wo immer ein fremdes Leiden sich darbietet. Und auch hiermit kann es eben so weit gehen, wie in umgekehrter Richtung mit der Bosheit, nämlich bis dahin, daß Charaktere von seltener Güte sich fremdes Leiden mehr zu Herzen nehmen, als eigenes, und daher für Andere Opfer bringen, durch welche sie selbst mehr leiden, als vorhin Der, dem sie geholfen. Wo Mehreren oder gar Vielen zugleich dadurch zu helfen ist, werden sie erforderlichenfalls sich ganz aufopfern; so Arnold von Winkelried. Vom Paulinus, Bischofe zu Nola, im 5. Jahrhundert, während des Einfalls der Vandalen aus Afrika in Italien, erzählt Joh. v. Müller (Weltgeschichte, Buch 10, Kap. 10): „Nachdem er, zum Lösegeld für Gefangene, alle Schätze der Kirche, „sein und seiner Freunde eigenes Vermögen dargebracht, und er den „Jammer einer Wittwe sah, deren einziger Sohn fortgeführt wurde, „bot er für diesen sich selber zur Dienstbarkeit. Denn wer von gutem „Alter war und nicht vom Schwerte fiel, wurde gefangen nach Karthago geführt."

Dieser unglaublich großen, angeborenen und ursprünglichen Verschiedenheit gemäß, werden Jeden nur die Motive vorwaltend anregen, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat, so wie der eine Körper nur auf Säuren, der andere nur auf Alkalien reagirt; und wie Dieses, so ist auch Jenes nicht zu ändern. Die menschenfreundlichen Motive, welche für den guten Charakter so mächtige Antriebe sind, vermögen als solche nichts über Den, der allein für egoistische Motive empfänglich ist. Will man nun diesen dennoch zu menschenfreundlichen Handlungen bringen, so kann es nur geschehen durch die Vorspiegelung, daß die Milderung der fremden Leiden mittelbar, auf irgend einem Wege, zu seinem eigenen Vortheil gereicht (wie denn auch die meisten Sittenlehren eigentlich verschiedenartige Versuche in diesem Sinne sind). Dadurch wird aber sein Wille bloß irre ge-

leitet, nicht gebessert. Zu wirklicher Besserung wäre erfordert, daß man die ganze Art seiner Empfänglichkeit für Motive umwandelte, also z. B machte, daß dem Einen fremdes Leiden als solches nicht mehr gleichgültig, dem Andern die Verursachung desselben nicht mehr Genuß wäre, oder einem Dritten nicht jede, selbst die geringste Vermehrung des eigenen Wohlseins alle Motive anderer Art weit überwöge und unwirksam machte. Dies aber ist viel gewisser unmöglich, als daß man Blei in Gold umwandeln könnte. Denn es würde erfordern, daß man dem Menschen gleichsam das Herz im Leibe umkehrte, sein tief Innerstes umschüfe. Hingegen ist Alles was man zu thun vermag, daß man den Kopf aufhellt, die Einsicht berichtigt, den Menschen zu einer richtigern Auffassung des objektiv Vorhandenen, der wahren Verhältnisse des Lebens bringt. Hiedurch aber wird nichts weiter erreicht, als daß die Beschaffenheit seines Willens sich konsequenter, deutlicher und entschiedener an den Tag legt, sich unverfälscht ausspricht. Denn, wie manche gute Handlungen im Grunde auf falschen Motiven, auf wohlgemeinten Vorspiegelungen eines dadurch in dieser, oder jener Welt zu erlangenden eigenen Vortheils beruhen, so beruhen auch manche Missethaten bloß auf falscher Erkenntniß der menschlichen Lebensverhältnisse. Hierauf gründet sich das amerikanische Pönitentiarsystem; es beabsichtigt nicht, das Herz des Verbrechers zu bessern, sondern bloß, ihm den Kopf zurechtzusetzen, damit er zu der Einsicht gelange, daß Arbeit und Ehrlichkeit ein sicherer, ja leichterer Weg zum eigenen Wohle sind, als Spitzbüberei.

Durch Motive läßt sich Legalität erzwingen, nicht Moralität, man kann das Handeln umgestalten, nicht aber das eigentliche Wollen, welchem allein moralischer Werth zusteht. Man kann nicht das Ziel verändern, dem der Wille zustrebt, sondern nur den Weg, den er dahin einschlägt. Belehrung kann die Wahl der Mittel ändern, nicht aber die der letzten allgemeinen Zwecke, diese setzt jeder Wille sich, seiner ursprünglichen Natur gemäß. Man kann dem Egoisten zeigen, daß er durch Aufgeben kleiner Vortheile größere erlangen wird; dem Boshaften, daß die Verursachung fremder Leiden größere auf ihn selbst bringen wird. Aber den Egoismus selbst, die Bosheit selbst wird man Keinem ausreden; so wenig, wie der Katze ihre Neigung zum Mausen. Sogar auch die Güte des Charakters kann, durch Vermehrung der Einsicht, durch Belehrung über die Verhältnisse des Lebens, also durch Aufhellung des Kopfes, zu einer folgerechtern und vollkommenern Aeußerung ihres Wesens gebracht werden, z. B. mittelst Nachweisung der entfernteren Folgen, welche unser Thun für Andere

hat, wie etwa der Leiden, welche ihnen, mittelbar und erst im Laufe der Zeit, aus dieser oder jener Handlung, die wir für so schlimm nicht hielten, erwachsen; desgleichen durch Belehrung über die nachtheiligen Folgen mancher gutherzigen Handlung, z. B. der Verschonung eines Verbrechers; besonders auch über den Vorrang, welcher dem Neminem laede durchgängig vor dem Omnes juva zusteht u. s. f. In dieser Hinsicht giebt es allerdings eine moralische Bildung und eine bessernde Ethik, aber darüber hinaus geht sie nicht, und die Schranke ist leicht abzusehen. Der Kopf wird aufgehellt, das Herz bleibt ungebessert. Das Grundwesentliche, das Entschiedene, im Moralischen, wie im Intellektuellen und wie im Physischen, ist das Angeborene, die Kunst kann überall nur nachhelfen. Jeder ist, was er ist, gleichsam „von Gottes Gnaden“, jure divino, θείᾳ μοίρᾳ.

„Du bist am Ende — was du bist.
Setz' dir Perrücken auf von Millionen Locken,
Setz' deinen Fuß auf ellenhohe Socken:
Du bleibst doch immer was du bist.“

Aber schon lange höre ich den Leser die Frage aufwerfen: wo bleibt Schuld und Verdienst? — Zur Antwort hierauf verweise ich auf § 10. Daselbst hat, was sonst hier vorzutragen wäre, schon seine Stelle gefunden, weil es in enger Verbindung mit Kants Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit steht. Das dort Gesagte also bitte ich hier nochmals zu lesen. In Gemäßheit desselben ist das Operari, beim Eintritt der Motive, durchweg nothwendig; daher kann die Freiheit, welche sich allein durch die Verantwortlichkeit ankündigt, nur im Esse liegen. Die Vorwürfe des Gewissens betreffen zwar zunächst und ostensibel Das, was wir gethan haben, eigentlich und im Grunde aber Das, was wir sind, als worüber unsere Thaten allein vollgültiges Zeugniß ablegen, indem sie zu unserm Charakter sich verhalten wie die Symptome zur Krankheit. In diesem Esse also, in dem was wir sind, muß auch Schuld und Verdienst liegen. Was wir an Andern entweder hochachten und lieben, oder verachten und hassen, ist nicht ein Wandelbares und Veränderliches, sondern ein Bleibendes, ein für alle Mal Bestehendes, das was sie sind, und kommen wir etwa von ihnen zurück, so sagen wir nicht, daß sie sich geändert, sondern daß wir uns in ihnen geirrt haben. Eben so ist der Gegenstand unserer Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit uns selbst Das, was wir sind, unwiderruflich sind und bleiben; dies erstreckt sich sogar auf die intellektuellen, ja auf die

physiognomischen Eigenschaften. Wie sollte also nicht in Dem, was wir sind, Schuld und Verdienst liegen? — Die immer vollständiger werdende Bekanntschaft mit uns selbst, das immer mehr sich füllende Protokoll der Thaten, ist das Gewissen. Das Thema des Gewissens sind zunächst unsere Handlungen, und zwar sind es diejenigen, in welchen wir dem Mitleid, das uns aufforderte, Andere wenigstens nicht zu verletzen, ja sogar ihnen Hülfe und Beistand zu leisten, entweder kein Gehör gegeben haben, weil Egoismus, oder gar Bosheit uns leitete, oder aber, mit Verleugnung dieser beiden, jenem Rufe gefolgt sind. Beide Fälle zeigen die Größe des Unterschiedes an, den wir zwischen uns und Andern machen. Auf diesem Unterschiede beruhen zuletzt die Grade der Moralität, oder Immoralität, d. h. der Gerechtigkeit und Menschenliebe, wie auch ihres Gegentheils. Die immer reicher werdende Erinnerung der in dieser Hinsicht bedeutsamen Handlungen vollendet mehr und mehr das Bild des Charakters, die wahre Bekanntschaft mit uns selbst. Aus dieser aber erwächst Zufriedenheit, oder Unzufriedenheit mit uns, mit dem, was wir sind, je nachdem Egoismus, Bosheit oder Mitleid vorgewaltet haben, d. h. je nachdem der Unterschied, den wir zwischen unserer Person und den übrigen gemacht haben, größer, oder kleiner gewesen ist. Nach demselben Maaßstabe beurtheilen wir ebenfalls die Andern, deren Charakter wir eben so empirisch, wie den eigenen, nur unvollkommener, kennen lernen; hier tritt als Lob, Beifall, Hochachtung oder Tadel, Unwille und Verachtung auf, was bei der Selbstbeurtheilung sich als Zufriedenheit oder Unzufriedenheit, die bis zur Gewissensangst gehen kann, kund gab. Daß auch die Vorwürfe, welche wir Andern machen, nur zunächst auf die Thaten, eigentlich aber auf den unveränderlichen Charakter derselben gerichtet sind, und Tugenden oder Laster als inhärirende, bleibende Eigenschaften angesehen werden, bezeugen manche sehr häufig vorkommende Redensarten, z. B.: „Jetzt sehe ich, wie du bist!" — „in dir habe ich mich geirrt." — Now I see what You are! — Voilà donc, comme tu es! — „So bin ich nicht!" — „Ich bin nicht der Mann, der fähig wäre, Sie zu hintergehen" und dgl. m.; ferner auch: les ames bien nées; auch im Spanischen, bien nacido; εὐγενής, εὐγένεια, für tugendhaft, Tugend; generosioris animi amicus, u. s. w.]

Durch Vernunft ist das Gewissen bloß deshalb bedingt, weil nur vermöge ihrer eine deutliche und zusammenhängende Rückerinnerung möglich ist. Es liegt in der Natur der Sache, daß das Gewissen erst hinterher spricht, weshalb es auch das richtende Gewissen heißt.

Vorher sprechen kann es nur im uneigentlichen Sinn, nämlich indirekt, indem die Reflexion aus der Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Mißbilligung einer erst projektirten That schließt. — So weit geht die ethische Thatsache des Bewußtseins, sie selbst bleibt als metaphysisches Problem stehen, welches nicht unmittelbar zu unserer Aufgabe gehört, jedoch im letzten Abschnitt berührt werden wird. — Zu der Erkenntniß, daß das Gewissen nur die mittelst der Thaten entstehende Bekanntschaft mit dem eigenen unveränderlichen Charakter ist, stimmt es vollkommen, daß die in den verschiedenen Menschen so höchst verschiedene Empfänglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moralische Werth des Menschen beruht, nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entstehendes und Veränderliches, ja, vom Zufall Abhängiges, sondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich ist. Demgemäß ist der Lebenslauf selbst, mit allem seinen vielgestalteten Treiben, nichts weiter, als das äußere Zifferblatt jenes innern, ursprünglichen Getriebes, oder der Spiegel, in welchem allein dem Intellekt eines Jeden die Beschaffenheit seines eigenen Willens, der sein Kern ist, offenbar werden kann.

Wer sich die Mühe giebt, das hier und im erwähnten § 10 Gesagte recht zu durchdenken, wird in meiner Begründung der Ethik eine Konsequenz und abgerundete Ganzheit entdecken, welche allen andern abgeht, und andererseits eine Uebereinstimmung mit den Thatsachen der Erfahrung, welche jene noch weniger haben. Denn nur die Wahrheit kann durchgängig mit sich und mit der Natur übereinstimmen; hingegen streiten alle falsche Grundansichten innerlich mit sich selbst und nach Außen mit der Erfahrung, welche bei jedem Schritte ihren stillen Protest einlegt.

Daß jedoch besonders die hier am Schlusse dargelegten Wahrheiten vielen festgewurzelten Vorurtheilen und Irrthümern, namentlich einer gewissen gangbaren Kinderschulen-Moral geradezu vor den Kopf stoßen, ist mir gar wohl, jedoch ohne Reue und Bedauern, bewußt. Denn erstlich spreche ich hier nicht zu Kindern, noch zum Volke, sondern zu einer erleuchteten Akademie, deren rein theoretische Frage auf die letzten Grundwahrheiten der Ethik gerichtet ist, und die auf eine höchst ernsthafte Frage auch eine ernste Antwort erwartet; und zweitens halte ich dafür, daß es weder privilegirte, noch nützliche, noch selbst unschädliche Irrthümer geben kann, sondern jeder Irrthum

unendlich mehr Schaden als Nutzen stiftet*). — Wollte man hingegen bestehende Vorurtheile zum Maaßstabe der Wahrheit, oder zum Grenzstein machen, den ihre Darlegung nicht überschreiten darf, so würde es redlicher sein, philosophische Fakultäten und Akademien ganz eingehen zu lassen, denn was nicht ist, soll auch nicht scheinen.

---

*) Was Schopenhauer hier über die Unveränderlichkeit des Charakters darlegt, schließt eigentlich die Unmöglichkeit und Nutzlosigkeit aller auf moralische Besserung ausgehenden Erziehung in sich. Denn wenn nicht der Kern des Charakters, sondern nur die Motive des Handelns veränderlich sind, also Gegenstand der Belehrung und Erziehung sein können, wozu alle Schulen, alle Besserungsanstalten, alle Correktionshäuser? Doch geht dieser Grundgedanke durch alle ethischen Schriften Schopenhauers hindurch. So sagt er auch an anderer Stelle (Parerga und Paraligomena I, S. 510): „Die Wirksamkeit der Erziehung hat sowohl in intellektueller, als in moralischer Hinsicht, an dem Angeborenen des Zöglings ihre Grenze. Wie unser moralischer, so kommt auch unser intellektueller Werth nicht von außen in uns, sondern geht aus der Tiefe unseres eigenen Wesens hervor, und können keine Pestalozzischen Erziehungskünste aus einem geborenen Tropf einen denkenden Menschen bilden; nein! er ist als Tropf geboren und muß als Tropf sterben.“
A. d. H.

IV.

Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens.

§ 21.

Verständigung über diese Zugabe.

Im Bisherigen habe ich die moralische Triebfeder als Thatsache nachgewiesen, und habe gezeigt, daß aus ihr allein uneigennützige Gerechtigkeit und ächte Menschenliebe hervorgehen können, auf welchen zwei Kardinaltugenden alle übrigen beruhen. Zur Begründung der Ethik ist dies hinreichend, insofern diese nothwendig auf irgend etwas thatsächlich und nachweisbar Vorhandenes, sei es nun in der Außenwelt oder im Bewußtsein gegeben, gestützt werden muß, wenn man nicht etwa, wie manche meiner Vorgänger, bloß einen abstrakten Satz beliebig annehmen und aus ihm die ethischen Vorschriften ableiten, oder, wie Kant, mit einem bloßen Begriff, dem des Gesetzes, eben so verfahren will. Der von der Königlichen Societät gestellten Aufgabe scheint mir hiedurch genügt zu sein, da solche auf das Fundament der Ethik gerichtet ist und nicht noch eine Metaphysik dazu verlangt, um wieder jenes zu begründen. Inzwischen sehe ich sehr wohl, daß der menschliche Geist hiebei die letzte Befriedigung und Beruhigung noch nicht findet. Wie am Ende jeder Forschung und jeder Realwissenschaft, so steht er auch hier vor einem Urphänomen, welches zwar Alles unter ihm Begriffene und aus ihm Folgende erklärt, selbst aber unerklärt bleibt und als ein Räthsel vorliegt. Auch hier also stellt sich die Forderung einer Metaphysik ein, d. h. einer letzten Erklärung der Urphänomene als solcher und, wenn in ihrer Gesammtheit genommen, der Welt. Diese Forderung erhebt auch hier die Frage, warum das Vorhandene und Verstandene sich so und nicht anders verhalte, und wie aus dem Wesen an sich der Dinge der dargelegte Charakter der Erscheinung hervorgehe. Ja, bei der Ethik ist das Bedürfniß einer

metaphysischen Grundlage um so dringender, als die philosophischen, wie die religiösen Systeme darüber einig sind, daß die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen zugleich eine metaphysische, d. h. über die bloße Erscheinung der Dinge und somit auch über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausreichende, demnach mit dem ganzen Dasein der Welt und dem Loose des Menschen in engster Beziehung stehende sein müsse, indem die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daseins überhaupt auslaufe, zuverlässig das Ethische sei. Dies Letztere bewährt sich auch durch die unleugbare Thatsache, daß, bei Annäherung des Todes, der Gedankengang eines jeden Menschen, gleichviel ob dieser religiösen Dogmen angehangen habe oder nicht, eine moralische Richtung nimmt und er die Rechnung über seinen vollbrachten Lebenslauf durchaus in moralischer Rücksicht abzuschließen bemüht ist. Hierüber sind besonders die Zeugnisse der Alten von Gewicht, weil sie nicht unter christlichem Einfluß stehen. Ich führe demnach an, daß wir diese Thatsache bereits ausgesprochen finden in einer, dem uralten Gesetzgeber Zaleukos zugeschriebenen, nach Bentley und Heyne jedoch von einem Pythagoreer herrührenden Stelle, welche Stobäos (Floril., Tit. 44, § 20) uns aufbehalten hat: *Δεῖ τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐν ᾧ γίγνεται τὸ τέλος ἑκάστῳ τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ζῆν. Πᾶσι γὰρ ἐμπίπτει μεταμέλεια τοῖς μέλλουσι τελευτᾷν, μεμνημένοις ὧν ἠδικήκασι, καὶ ὁρμὴ τοῦ βούλεσθαι πάντα πεπρᾶχθαι δικαίως αὐτοῖς.* (Oportet ante oculos sibi ponere punctum temporis illud, quo unicuique e vita excedendum est: omnes enim moribundos poenitentia corripit, e memoria eorum, quae injuste egerint, ac vehementer optant, omnia sibi juste peracta fuisse.) Ingleichen sehen wir, um an ein historisches Beispiel zu erinnern, den Perikles, auf dem Sterbebette, von allen seinen Großthaten nichts hören wollen, sondern nur davon, daß er nie einen Bürger in Trauer versetzt hatte (Plut. in Pericl.). Um nun aber einen sehr heterogenen Fall daneben zu stellen, so ist mir aus dem Berichte der Aussagen vor einer englischen Jury erinnerlich, daß ein roher fünfzehnjähriger Negerjunge, auf einem Schiffe, im Begriff an einer so eben in einer Schlägerei erhaltenen Verletzung zu sterben, eilig alle Kameraden herbeiholen ließ, um sie zu fragen, ob er jemals einen von ihnen gekränkt oder beleidigt hätte, und bei der Verneinung große Beruhigung fand. Durchgängig lehrt die Erfahrung, daß Sterbende sich vor dem Scheiden mit Jedem zu versöhnen wünschen. Einen anderartigen Beleg zu unserm Satze giebt die bekannte Erfahrung, daß, während für intellektuelle Leistungen, und wären sie die ersten

Meisterstücke der Welt, der Urheber sehr gern einen Lohn annimmt, wenn er ihn nur erhalten kann, fast Jeder, der etwas moralisch Ausgezeichnetes geleistet hat, allen Lohn dafür abweist. Dies ist besonders der Fall bei moralischen Großthaten, wenn z. B. Einer das Leben eines Andern, oder gar Vieler, mit Gefährdung seines eigenen, gerettet hat; als wo er, in der Regel, selbst wenn er arm ist, schlechterdings keinen Lohn annimmt, weil er fühlt, daß der metaphysische Werth seiner Handlung darunter leiden würde. Eine poetische Darstellung dieses Herganges liefert uns Bürger am Schlusse des Liedes vom braven Mann. Aber auch in der Wirklichkeit fällt es meistens so aus, und ist mir in englischen Zeitungen mehrmals vorgekommen. — Diese Thatsachen sind allgemein und treten ohne Unterschied der Religion ein. Wegen dieser unleugbaren ethisch-metaphysischen Tendenz des Lebens könnte auch, ohne eine in diesem Sinn gegebene Auslegung desselben, keine Religion in der Welt Fuß fassen denn mittelst ihrer ethischen Seite hat jede ihren Anhaltspunkt in den Gemüthern. Jede Religion legt ihr Dogma der jedem Menschen fühlbaren, aber deshalb noch nicht verständlichen, moralischen Triebfeder zum Grunde und verknüpft es so eng mit derselben, daß beide als unzertrennlich erscheinen, ja, die Priester sind bemüht, Unglauben und Immoralität für Eins und Dasselbe auszugeben. Hierauf beruht es, daß dem Gläubigen der Ungläubige für identisch mit dem moralisch Schlechten gilt, wie wir schon daran sehen, daß Ausdrücke, wie Gottlos, Atheistisch, Unchristlich, Ketzer u. dgl. als synonym mit moralisch Schlecht gebraucht werden. Den Religionen ist die Sache dadurch leicht gemacht, daß sie, vom Glauben ausgehend, diesen für ihr Dogma schlechthin, ja, unter Drohungen fordern dürfen. Aber die philosophischen Systeme haben hier nicht so leichtes Spiel, daher man bei Untersuchung aller Systeme finden wird, daß es, wie mit der Begründung der Ethik, so auch mit dem Anknüpfungspunkte derselben an die gegebene Metaphysik überall äußerst schlecht bestellt ist. Und doch ist die Forderung, daß die Ethik sich auf die Metaphysik stütze, unabweisbar, wie ich dies schon in der Einleitung durch Wolfs und Kants Autorität bekräftigt habe.

Nun aber ist das Problem der Metaphysik so sehr das schwerste aller den menschlichen Geist beschäftigenden Probleme, daß es von vielen Denkern für schlechthin unauflösbar gehalten wird. Für mich kommt, in gegenwärtigem Fall, noch der ganz besondere Nachtheil hinzu, den die Form einer abgerissenen Monographie herbeiführt, daß ich nämlich nicht von einem bestimmten metaphysischen Systeme, zu welchem

ich mich etwa bekenne, ausgehen darf, weil ich es entweder darzulegen, welches viel zu weitläufig, oder als gegeben und gewiß anzunehmen hätte, welches höchst mißlich sein würde. Hieraus wieder folgt, daß ich hier so wenig, als im Vorhergehenden, die synthetische, sondern nur die analytische Methode anwenden darf, d. h. nicht vom Grunde auf die Folgen, sondern von den Folgen auf den Grund zu gehen habe. Diese harte Nothwendigkeit aber, voraussetzungslos zu verfahren und von keinem andern, als dem Allen gemeinsamen Standpunkt auszugehen, hat mir schon die Darlegung des Fundaments der Ethik so sehr erschwert, daß ich jetzt auf dieselbe zurücksehe, wie auf ein zu Stande gebrachtes schweres Kunststück, dem analog, wo Einer aus freier Hand gemacht hat, was sonst überall nur auf einer festen Unterlage ausgeführt wird. Vollends aber jetzt, wo die Frage nach der metaphysischen Auslegung der ethischen Grundlage angeregt ist, wird die Schwierigkeit des voraussetzungslosen Verfahrens so überwiegend, daß ich nur den Ausweg sehe, es bei ganz allgemeinen Umrissen bewenden zu lassen, mehr Andeutungen, als Ausführungen zu geben, den Weg, der hier zum Ziele führt, zu zeigen, aber nicht bis ans Ende zu verfolgen, und überhaupt nur einen sehr geringen Theil von dem zu sagen, was ich unter andern Umständen hier vorzubringen hätte. Bei diesem Verfahren aber berufe ich mich, neben den eben dargelegten Gründen, darauf, daß die eigentliche Aufgabe in den vorhergehenden Abschnitten gelöst ist, folglich was ich hier noch darüber leiste ein opus supererogationis, eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe ist.

§ 22.

Metaphysische Grundlage.

Den festen Boden der Erfahrung, welcher bis hieher alle unsere Schritte getragen hat, sollen wir also jetzt verlassen, um in dem, wohin keine Erfahrung auch nur möglicherweise reichen kann, die letzte theoretische Befriedigung zu suchen, glücklich, wenn uns nur ein Fingerzeig, ein flüchtiger Durchblick zu Theil wird, bei welchem wir uns einigermaaßen beruhigen können.

Das, was bis hieher Erklärungsgrund war, wird jetzt selbst unser Problem, nämlich jenes jedem Menschen angeborene und unvertilgbare, natürliche Mitleid, welches sich uns als die alleinige Quelle nicht-egoistischer Handlungen ergeben hat; diesen aber ausschließlich kommt moralischer Werth zu. Die Weise vieler moderner Philosophen,

welche die Begriffe Gut und Böse als einfache, d. h. keiner Erklärung bedürftige, noch fähige, Begriffe behandeln, und dann meistens sehr geheimnißvoll und andächtig von einer „Idee des Guten" reden, aus welcher sie die Stütze ihrer Ethik, oder wenigstens einen Deckmantel ihrer Dürftigkeit machen*), nöthigt mich, hier die Erklärung einzuschalten, daß diese Begriffe nichts weniger als einfach, geschweige a priori gegeben, sondern Ausdrücke einer Relation und aus der alltäglichsten Erfahrung geschöpft sind. Alles, was den Bestrebungen irgend eines individuellen Willens gemäß ist, heißt, in Beziehung auf diesen, gut, — gutes Essen, gute Wege, gute Vorbedeutung; — das Gegentheil schlecht, an belebten Wesen böse. Ein Mensch, der, vermöge seines Charakters, den Bestrebungen Anderer nicht gern hinderlich, vielmehr, so weit er füglich kann, günstig und förderlich ist, der also Andere nicht verletzt, vielmehr ihnen, wo er kann, Hülfe und Beistand leistet, wird von ihnen, in eben derselben Rücksicht, ein guter Mensch genannt, mithin der Begriff Gut, von demselben relativen, empirischen und im passiven Subjekt gelegenen Gesichtspunkte aus, auf ihn angewandt. Untersuchen wir nun aber den Charakter eines solchen Menschen nicht bloß in Hinsicht auf Andere, sondern an sich selbst; so wissen wir aus dem Vorhergehenden, daß eine ganz unmittelbare Theilnahme am Wohl und Wehe Anderer, als deren Quelle wir das Mitleid erkannt haben, es ist, aus welcher die Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe in ihm hervorgehen. Gehen wir aber auf das Wesentliche eines solchen Charakters zurück, so finden wir es unleugbar darin, daß er weniger als die Uebrigen einen Unterschied zwischen sich und Andern macht. Dieser Unterschied ist in den Augen des boshaften Charakters so groß, daß ihm fremdes Leiden unmittelbar Genuß ist, den er deshalb, ohne weitern eigenen Vortheil, ja, selbst diesem entgegen, sucht. Derselbe Unterschied ist in den Augen des Egoisten noch groß genug, damit er, um einen kleinen Vortheil für sich zu erlangen, großen Schaden Anderer als Mittel gebrauche. Diesen Beiden ist also zwischen dem Ich, welches sich auf ihre eigene Person beschränkt, und dem Nicht-Ich, welches die übrige Welt begreift, eine weite

*) Der Begriff des Guten, in seiner Reinheit, ist ein Urbegriff, „eine absolute Idee, deren Inhalt sich im Unendlichen verliert".

Bouterweck, Praktische Aphorismen, S. 54.

Man sieht, er möchte aus dem schlichten, ja, trivialen Begriff Gut am liebsten einen Διϊπετης machen, um ihn als Götzen im Tempel aufstellen zu können.

Kluft, ein mächtiger Unterschied: Pereat mundus, dum ego salvus sim, ist ihre Maxime. Dem guten Menschen hingegen ist dieser Unterschied keineswegs so groß, ja, in den Handlungen des Edelmuths erscheint er als aufgehoben, indem hier das fremde Wohl auf Kosten des eigenen befördert, also das fremde Ich dem eigenen gleichgesetzt wird; und wo viele Andere zu retten sind, wird das eigene Ich ihnen gänzlich zum Opfer gebracht, indem der Einzelne für Viele sein Leben hingiebt.

Es frägt sich jetzt, ob die letztere Auffassung des Verhältnisses zwischen dem eigenen und dem fremden Ich, welche den Handlungen des guten Charakters zum Grunde liegt, eine irrige sei und auf einer Täuschung beruhe, oder ob dies vielmehr der Fall der entgegengesetzten Auffassung sei, auf welcher der Egoismus und die Bosheit fußt. —

Diese dem Egoismus zum Grunde liegende Auffassung ist, empirisch, streng gerechtfertigt. Der Unterschied zwischen der eigenen und der fremden Person erscheint erfahrungsmäßig als ein absoluter. Die Verschiedenheit des Raumes, welche mich von dem Andern trennt, trennt mich auch von seinem Wohl und Wehe. — Hiegegen wäre jedoch zunächst zu bemerken, daß die Erkenntniß, die wir vom eigenen Selbst haben, keineswegs eine erschöpfende und bis auf den letzten Grund klare ist. Durch die Anschauung, welche das Gehirn auf Data der Sinne vollzieht, also unmittelbar, erkennen wir den eigenen Leib als ein Objekt im Raum, und durch den innern Sinn die fortlaufende Reihe unserer Bestrebungen und Willensakte, welche auf Anlaß äußerer Motive entstehen, endlich auch die mannigfaltigen, schwächeren, oder stärkeren Bewegungen des eigenen Willens, auf welche alle inneren Gefühle sich zurückführen lassen. Das ist Alles, denn das Erkennen wird nicht selbst wieder erkannt. Hingegen das eigentliche Substrat dieser ganzen Erscheinung, unser inneres Wesen an sich, das Wollende und Erkennende selbst, ist uns nicht zugänglich; wir sehen bloß nach Außen, Innen ist es finster. Demnach ist die Kenntniß, welche wir von uns selbst haben, keineswegs eine vollständige und erschöpfende, vielmehr sehr oberflächlich, und dem größern, ja hauptsächlichen Theil nach sind wir uns selber unbekannt und ein Räthsel, oder wie Kant sagt, Das Ich erkennt sich nur als Erscheinung, nicht nach dem, was es an sich sein mag. Jenem andern Theile nach, der in unsere Erkenntniß fällt, ist zwar Jeder vom Andern gänzlich verschieden, aber hieraus folgt noch nicht, daß es sich eben so verhalte hinsichtlich des großen und wesentlichen Theiles, der Jedem verdeckt und unbekannt

bleibt. Für diesen ist also wenigstens eine Möglichkeit übrig, daß er in Allen Eines und identisch sei.

Worauf beruht alle Vielheit und numerische Verschiedenheit der Wesen? — Auf Raum und Zeit; durch diese allein ist sie möglich, da das Viele sich nur entweder als nebeneinander, oder als nacheinander denken und vorstellen läßt. Weil nun das gleichartige Viele die Individuen sind, so nenne ich Raum und Zeit in der Hinsicht, daß sie die Vielheit möglich machen, das principium individuations, unbekümmert, ob dies genau der Sinn sei, in welchem die Scholastiker diesen Ausdruck nahmen.

Wenn an den Aufschlüssen, welche Kants bewunderungswürdiger Tiefsinn der Welt gegeben hat, irgend etwas unbezweifelt wahr ist, so ist es die transscendentale Aesthetik, also die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit. Sie ist so klar begründet, daß kein irgend scheinbarer Einwand dagegen hat aufgetrieben werden können. Sie ist Kants Triumph und gehört zu den höchst wenigen metaphysischen Lehren, die man als wirklich bewiesen und als eigentliche Eroberungen im Felde der Metaphysik ansehen kann. Nach ihr also sind Raum und Zeit die Formen unsers eigenen Anschauungsvermögens, gehören diesem, nicht den dadurch erkannten Dingen an, können also nimmermehr eine Bestimmung der Dinge an sich selbst sein, sondern kommen nur der Erscheinung derselben zu, wie solche in unserm, an physiologische Bedingungen gebundenen Bewußtsein der Außenwelt allein möglich ist. Ist aber dem Dinge an sich, d. h. dem wahren Wesen der Welt, Zeit und Raum fremd, so ist es nothwendig auch die Vielheit, folglich kann dasselbe in den zahllosen Erscheinungen dieser Sinneswelt doch nur Eins sein, und nur das Eine und identische Wesen sich in diesen allen manifestiren. Und umgekehrt, was sich als ein Vieles, mithin in Zeit und Raum darstellt, kann nicht Ding an sich, sondern nur Erscheinung sein. Diese aber ist, als solche, bloß für unser durch vielerlei Bedingungen beschränktes, ja, auf einer organischen Funktion beruhendes Bewußsein vorhanden, nicht außer demselben.

Diese Lehre, daß alle Vielheit nur scheinbar sei, daß in allen Individuen dieser Welt, in so unendlicher Zahl sie auch, nach und neben einander, sich darstellen, doch nur Eines und dasselbe, in ihnen allen gegenwärtige und identische, wahrhaft seiende Wesen sich manifestire, diese Lehre ist freilich lange vor Kant, ja, man könnte sagen von jeher dagewesen. Denn zuvörderst ist sie die Haupt- und Grundlehre des ältesten Buches der Welt, der heiligen Veden, deren dog-

matischer Theil, oder vielmehr esoterische Lehre, uns in den Upanischaden vorliegt*). Daselbst finden wir fast auf jeder Seite jene große Lehre, sie wird unermüdlich, in zahllosen Wendungen wiederholt und durch mannigfaltige Bilder und Gleichnisse erläutert. Daß sie gleichfalls der Weisheit des Pythagoras zum Grunde lag, ist, selbst nach den kärglichen Nachrichten, die von seiner Philosophie zu uns gelangt sind, durchaus nicht zu bezweifeln. Daß in ihr allein fast die ganze Philosophie der Eleatischen Schule enthalten war, ist allbekannt. Später waren von ihr die Neu-Platoniker durchdrungen, indem sie lehrten *διὰ τὴν ἑνότητα ἁπάντων πάσας ψυχὰς μίαν εἶναι* (propter omnium unitatem cunctas animas unam esse). Im 9. Jahrhundert sehen wir sie in Europa unerwartet auftreten durch Scotus Erigena, der, von ihr begeistert, sich bemüht, sie in die Formen und Ausdrücke der christlichen Religion zu kleiden. Unter den Mohammedanern finden wir sie als begeisterte Mystik der Sufis wieder. Aber im Occident mußte Jordanus Brunus es mit einem schmählichen und qualvollen Tode büßen, daß er dem Drange, jene Wahrheit auszusprechen, nicht hatte widerstehen können. Dennoch sehen wir auch die christlichen Mystiker, wider Willen und Absicht, sich in sie verstricken, wann und wo sie auftreten. Spinoza's Name ist mit ihr identificirt. In unsern Tagen endlich, nachdem Kant den alten Dogmatismus vernichtet hatte und die Welt erschrocken vor den rauchenden Trümmern stand, wurde jene Erkenntniß wieder auferweckt durch die eklektische Philosophie Schellings, der, die Lehren des Plotinos, Spinozas, Kants und Jakob Böhmes mit den Ergebnissen der neuern Naturwissenschaft amalgamirend, schleunig ein Ganzes zusammensetzte, dem dringenden Bedürfniß seiner Zeitgenossen einstweilen zu genügen,

*) Die Aechtheit des Oupnekhat war auf Grund einiger, von mohammedanischen Abschreibern beigefügter und in den Text gerathener Randglossen angefochten worden. Allein sie wird vollkommen vindicirt von dem Sanskrit-Gelehrten F. H. H. Windischmann (dem Sohn) in seinem Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, 1833, p. XIX, ebenfalls von Bochinger, De la vie contemplative chez les Indous, 1831, p. 12. — Sogar der des Sanskrits unkundige Leser kann sich, durch Vergleichung der neueren Uebersetzungen einzelner Upanischaden, von Rammohun Roy, Poley und selbst der von Colebrooke, wie auch der neuesten von Röer, deutlich überzeugen, daß der von Anquetil streng wörtlich ins Lateinische übertragenen persischen Uebersetzung des Märtyrers dieser Lehre, Sultans Daraschakoh, ein genaues und vollkommenes Wortverständniß zum Grunde gelegen hat; hingegen jene Andern sich großentheils mit Tappen und Errathen geholfen haben, daher sie ganz gewiß viel ungenauer sind.

und es dann mit Variationen abspielte, in Folge deren jene Erkenntniß unter den Gelehrten Deutschlands zu durchgängiger Geltung gelangt, ja, selbst unter den bloß Gebildeten fast allgemein verbreitet ist*). Eine Ausnahme machen allein die heutigen Universitätsphilosophen, welche die schwere Aufgabe haben, dem sogenannten Pantheismus entgegen zu arbeiten, wodurch in große Noth und Verlegenheit versetzt, sie in ihrer Herzensangst bald zu den kläglichsten Sophismen, bald zu den bombastischsten Phrasen greifen, um daraus irgend einen anständigen Maskenanzug zusammenzuflicken, eine beliebte und oktroyirte Rockenphilosophie darin zu kleiden. Kurzum, das *Ἑν καὶ παν* war zu allen Zeiten der Spott der Thoren und die endlose Meditation der Weisen. Jedoch läßt der strenge Beweis desselben sich allein aus Kants Lehre, wie oben geschehen, führen, obwohl Kant selbst dies nicht gethan hat, sondern, nach Weise kluger Redner, nur die Prämissen gab, den Zuhörern die Freude der Konklusion überlassend.

Gehört demnach Vielheit und Geschiedenheit allein der bloßen Erscheinung an, und ist es Ein und dasselbe Wesen, welches in allen Lebenden sich darstellt, so ist diejenige Auffassung, welche den Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich aufhebt, nicht die irrige, vielmehr muß die ihr entgegengesetzte dies sein. Auch finden wir diese letztere von den Hindus mit dem Namen Maja**), d. h. Schein,

---

*) On peut assez longtemps, chez notre espèce,
Fermer la porte à la raison.
Mais, dès quelle entre avec adresse,
Elle reste dans la maison,
Et bientôt elle en est maîtresse.
Volt.

**) Dieses in Schopenhauers Schriften viel gebrauchte Wort entstammt der spätern indischen Mythologie und war eigentlich der Name einer weiblichen Gottheit, welche zugleich mit dem Urschöpfer der Welt auftritt, und gewissermaaßen der Spiegel ist, in welchem sich das Urwesen erschaut. Diese Beschauung zertheilt die Finsterniß und die Liebe, mit welchem das Urwesen sich in jene weibliche Gottheit schauend versenkt, gestaltet sich in ihm zur Schöpferkraft, welche die Welt hervorbringt. Der tiefsinnige Mythus erhielt später eine pantheistische Auslegung, indem man alles sinnlich Existirende nur als ein Traumbild der Gottheit und in einer erkenntnißtheoretischen Wendung die ganze konkrete, materielle und sinnliche Welt nur als Trug und Schein (Mâyâ) ansah.

Ganz andern Ursprungs ist der Ausdruck Maja in der griechischen Mythologie. Hier ist er der Name der ältesten Tochter des Atlas und der Pleiona. Zeus entbrannte für die schöne Jungfrau in Liebe und zeugte mit ihr in der Grotte des Berges Kyllene in Arcadien den Hermes.

Täuschung, Gaukelbild, bezeichnet. Jene erstere Ansicht ist es, welche wir als dem Phänomen des Mitleids zum Grunde liegend, ja, dieses als den realen Ausdruck derselben gefunden haben. Sie wäre demnach die metaphysische Basis der Ethik, und bestände darin, daß das eine Individuum im andern unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wiedererkenne. Demnach träfe die praktische Weisheit, das Rechtthun und Wohlthun, im Resultat genau zusammen mit der tiefsten Lehre der am weitesten gelangten theoretischen Weisheit, und der praktische Philosoph, d. h. der Gerechte, der Wohlthätige, der Edelmüthige, spräche durch die That nur dieselbe Erkenntniß aus, welche das Ergebniß des größten Tiefsinns und der mühseligsten Forschung des theoretischen Philosophen ist. Indessen steht die moralische Trefflichkeit höher denn alle theoretische Weisheit, welche immer nur Stückwerk ist und auf dem langsamen Wege der Schlüsse zu dem Ziele gelangt, welches jene mit Einem Schlage erreicht, und der moralisch Edle, wenn ihm auch noch so sehr die intellektuelle Trefflichkeit abgeht, legt durch sein Handeln die tiefste Erkenntniß, die höchste Weisheit an den Tag, und beschämt den Genialsten und Gelehrtesten, wenn dieser durch sein Thun verräth, daß jene große Wahrheit ihm doch im Herzen fremd geblieben ist.

„Die Individuation ist real, das principium individuationis und

---

Bei den Römern wurde die Göttin Maja, eine Tochter des Faunus und die Gemahlin des Vulcan, vielfach mit der magna mater, der Erde (als solche dieselbe wie die griechische Gäa, die phrygische Göttermutter Kybele und die kretische Rhea), identificirt.

Schopenhauer gebraucht jenes indische Wort mit Vorliebe, weil er in dem genannten Mythus die Bestätigung seiner idealistischen Lehre von dem Schein und der Hinfälligkeit der Welt der Erscheinungen sah. Es ist die Maja, sagt er in „W. als W. u. V.", der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei; denn sie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von fern für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht" . . . . . „Die Individuation ist es", sagt er in Bd. II seines genannten Hauptwerkes, „welche den Willen zum Leben über sein eignes Wesen im Irrthum erhält. Sie ist die Maja des Brahmanismus". Auch in seiner Erlösungslehre kehrt der Ausdruck wieder. So z. B., wenn er den Selbstmord, die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei welcher aber das Ding an sich, d. h. der Wille bestehen bleibt, eine „ganz vergebliche und thörichte Handlung" nennt, insofern er diese als ein „Meisterstück der täuschenden Maja" bezeichnet, als den schreiendsten Ausdruck des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst. A. d. H.

die auf demselben beruhende Verschiedenheit der Individuen ist die Ordnung der Dinge an sich. Jedes Individuum ist ein von allen andern von Grund aus verschiedenes Wesen. Im eigenen Selbst allein habe ich mein wahres Sein, alles Andere hingegen ist Nicht-Ich und mir fremd." — Dies ist die Erkenntniß, für deren Wahrheit Fleisch und Bein Zeugniß ablegen, die allem Egoismus zum Grunde liegt, und deren realer Ausdruck jede lieblose, ungerechte, oder boshafte Handlung ist. —

„Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein cerebrales Erkenntnißvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind, daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen bloße Erscheinung, d. h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist. Mein wahres, inneres Wesen existirt in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewußtsein sich nur mir selber kund giebt." — Diese Erkenntniß, für welche im Sanskrit die Formel tat-twam assi, d. h. „dies bist Du", der stehende Ausdruck ist, ist es, die als Mitleid hervorbricht, auf welcher daher alle ächte, d. h. uneigennützige Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute That ist. Diese Erkenntniß ist es im letzten Grunde, an welche jede Appellation an Milde, an Menschenliebe, an Gnade für Recht sich richtet; denn eine solche ist eine Erinnerung an die Rücksicht, in welcher wir Alle eins und dasselbe Wesen sind. Hingegen beruft Egoismus, Neid, Haß, Verfolgung, Härte, Rache, Schadenfreude, Grausamkeit sich auf jene erstere Erkenntniß und beruhigt sich bei ihr. Die Rührung und Wonne, welche wir beim Anhören, noch mehr beim Anblick, am meisten beim eigenen Vollbringen einer edlen Handlung empfinden, beruht im tiefsten Grunde darauf, daß sie uns die Gewißheit giebt, daß jenseits aller Vielheit und Verschiedenheit der Individuen, die das principium individuationis uns vorhält, eine Einheit derselben liege, welche wahrhaft vorhanden, ja, uns zugänglich ist, da sie ja eben faktisch hervortrat.

Je nachdem die eine oder die andere Erkenntnißweise festgehalten wird, tritt, zwischen Wesen und Wesen, die *φιλια* oder der *νεικος* des Empedokles hervor. Aber wer, vom *νεικος* beseelt, feindlich eindränge auf seinen verhaßten Widersacher, und bis in das Tiefinnerste desselben gelangte, der würde in diesem, zu seiner Ueberraschung, sich selbst entdecken. Denn so gut wie im Traum in allen uns erscheinenden Personen wir selbst stecken, so gut ist es im Wachen der Fall, — wenn auch nicht so leicht einzusehen. Aber tat-twam asi.

Das Vorwalten der einen oder der andern jener beiden Erkenntnißweisen zeigt sich nicht bloß in den einzelnen Handlungen, sondern in der ganzen Art des Bewußtseins und der Stimmung, welche daher beim guten Charakter eine von der des schlechten so wesentlich verschiedene ist. Dieser empfindet überall eine starke Scheidewand zwischen sich und Allem außer ihm. Die Welt ist ihm ein absolutes Nicht-Ich und sein Verhältniß zu ihr ein ursprünglich feindliches; dadurch wird der Grundton seiner Stimmung Gehässigkeit Argwohn, Neid, Schadenfreude. — Der gute Charakter hingegen lebt in einer seinem Wesen homogenen Außenwelt, die Andern sind ihm kein Nicht-Ich, sondern „Ich noch ein Mal". Daher ist sein ursprüngliches Verhältniß zu Jedem ein befreundetes; er fühlt sich allen Wesen im Innern verwandt, nimmt unmittelbar Theil an ihrem Wohl und Wehe, und setzt mit Zuversicht dieselbe Theilnahme bei ihnen voraus. Hieraus erwächst der tiefe Friede seines Innern und jene getroste, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher in seiner Nähe Jedem wohl wird. — Der böse Charakter vertraut in der Noth nicht auf den Beistand Anderer; ruft er ihn an, so geschieht es ohne Zuversicht; erlangt er ihn, so empfängt er ihn ohne wahre Dankbarkeit, weil er ihn kaum anders denn als Wirkung der Thorheit Anderer begreifen kann. Denn sein eigenes im fremden Wesen wieder zu erkennen, ist er selbst dann noch unfähig, nachdem es von dort aus sich durch unzweideutige Zeichen kund gegeben hat. Hierauf beruht eigentlich das Empörende alles Undanks. Die moralische Isolation, in der er sich wesentlich und unausweichbar befindet, läßt ihn auch leicht in Verzweiflung gerathen. — Der gute Charakter wird mit eben so vieler Zuversicht den Beistand Anderer anrufen, als er sich der Bereitwilligkeit bewußt ist, ihnen den seinigen zu leisten. Denn, wie gesagt, dem Einen ist die Menschenwelt Nicht-Ich, dem Andern „Ich noch ein Mal". — Der Großmüthige, welcher dem Feinde verzeiht und das Böse mit Gutem erwidert, ist erhaben und erhält das höchste Lob, weil er sein selbsteigenes Wesen auch da noch erkannte, wo es sich entschieden verleugnete.

Jede ganz lautere Wohlthat, jede völlig und wahrhaft uneigennützige Hülfe, welche als solche, ausschließlich die Noth des Andern zum Motiv hat, ist, wenn wir bis auf den letzten Grund forschen, eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische Mystik, sofern sie zuletzt aus derselben Erkenntniß, die das Wesen aller eigentlichen Mystik ausmacht, entspringt und auf keine andere Weise mit Wahrheit erklärbar ist. Denn daß Einer auch nur ein Almosen gebe, ohne dabei auf

die entfernteste Weise etwas Anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den Andern drückt, gemindert werde, ist nur möglich, sofern er erkennt, daß er selbst es ist, was ihm jetzt unter jener traurigen Gestalt erscheint, also daß er sein eigenes Wesen an sich in der fremden Gestalt wiedererkenne. Daher habe ich in der vorigen Abtheilung, das Mitleid das große Mysterium der Ethik genannt.

Wer für sein Vaterland in den Tod geht, ist von der Täuschung frei geworden, welche das Dasein auf die eigene Person beschränkt: er dehnt sein eigenes Wesen auf seine Landsleute aus, in denen er fortlebt, ja, auf die kommenden Geschlechter derselben, für welche er wirkt, — wobei er den Tod betrachtet, wie das Winken der Augen, welches das Sehen nicht unterbricht.

Der, dem alle Andern stets Nicht-Ich waren, ja, der im Grunde allein seine eigene Person für wahrhaft real hielt, die Andern hingegen eigentlich nur als Phantome ansah, denen er bloß eine relative Existenz, sofern sie Mittel zu seinen Zwecken sein oder diesen entgegenstehen konnten, zuerkannte, so daß ein unermeßlicher Unterschied, eine tiefe Kluft zwischen seiner Person und allem jenem Nicht-Ich blieb, der also ausschließlich in dieser eigenen Person existirte, dieser sieht, im Tode, mit seinem Selbst auch alle Realität und die ganze Welt untergehen. Hingegen Der, welcher in allen Andern, ja in Allem, was Leben hat, sein eigenes Wesen, sich selbst erblickte, dessen Dasein daher mit dem Dasein alles Lebenden zusammenfloß, der verliert durch den Tod nur einen kleinen Theil seines Daseins; er besteht fort in allen Andern, in welchen er ja sein Wesen und sein Selbst stets erkannt und geliebt hat, und die Täuschung verschwindet, welche sein Bewußtsein von dem der Uebrigen trennte. Hierauf mag, zwar nicht ganz, aber doch zum großen Theil, die Verschiedenheit beruhen zwischen der Art, wie besonders gute und überwiegend böse Menschen die Todesstunde entgegennehmen. —

In allen Jahrhunderten hat die arme Wahrheit darüber erröthen müssen, daß sie parador war; und es ist doch nicht ihre Schuld. Sie kann nicht die Gestalt des thronenden allgemeinen Irrthums annehmen. Da sieht sie seufzend auf zu ihrem Schutzgott, der Zeit, welcher ihr Sieg und Ruhm zuwinkt, aber dessen Flügelschläge so groß und langsam sind, daß das Individuum darüber hinstirbt. So bin denn auch ich mir des Paradoxen, welches diese metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens für die an ganz anderartige Begründungen der Ethik gewöhnten occidentalisch Gebildeten haben muß, sehr wohl bewußt, kann jedoch nicht der Wahrheit Gewalt anthun. Vielmehr ist

Alles, was ich, aus dieser Rücksicht, über mich vermag, daß ich durch eine Anführung belege, wie jene Metaphysik der Ethik schon vor Jahrtausenden die Grundansicht der indischen Weisheit war, auf welche ich zurückdeute, wie Kopernikus auf das von Aristoteles und Ptolemäos verdrängte Weltsystem der Pythagoreer. Im Bhagavad-Gita, Lectio 13; 27, 28, heißt es, nach A. W. v. Schlegels Uebersetzung: Eundem in omnibus animantibus consistentem summum dominum, istis pereuntibus haud pereuntem qui cernit, is vere cernit. — Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semetipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter.

Bei diesen Andeutungen zur Metaphysik der Ethik muß ich es bewenden lassen, obwohl noch ein bedeutender Schritt in derselben zu thun übrig bleibt. Allein dieser setzt voraus, daß man auch in der Ethik selbst einen Schritt weiter gegangen wäre, welches ich nicht thun durfte, weil in Europa der Ethik ihr höchstes Ziel in der Rechts- und Tugendlehre gesteckt ist, und man was über diese hinausgeht nicht kennt, oder doch nicht gelten läßt. Dieser nothwendigen Unterlassung also ist es zuzuschreiben, daß die dargelegten Umrisse zur Metaphysik der Ethik noch nicht, auch nur aus der Ferne, den Schlußstein des ganzen Gebäudes der Metaphysik, oder den eigentlichen Zusammenhang der Divina Commedia absehen lassen. Dies lag aber auch weder in der Aufgabe, noch in meinem Plan. Denn man kann nicht Alles in Einem Tage sagen, und soll auch nicht mehr antworten, als man gefragt ist.

Indem man sucht, menschliche Erkenntniß und Einsicht zu fördern, wird man stets den Widerstand des Zeitalters empfinden, gleich dem einer Last, die man zu ziehen hätte, und die schwer auf den Boden drückt, aller Anstrengung trotzend. Dann muß man sich trösten mit der Gewißheit, zwar die Vorurtheile gegen sich, aber die Wahrheit für sich zu haben, welche, sobald nur ihr Bundesgenosse, die Zeit, zu ihr gestoßen sein wird, des Sieges vollkommen gewiß ist, mithin, wenn auch nicht heute, doch morgen.

III.

Zur Erlösungslehre.

Einleitung.

Schopenhauers Ethik hängt, wie schon früher dargelegt wurde, aufs Innigste mit seiner Metaphysik zusammen. War es die Aufgabe der letztern, das Wesen des Willens, als des Dinges an sich der Welt, zu erforschen, und ist es das Ziel der Ethik, aus dem Zusammenhang des Menschen mit jenem Urwillen Gesetze und Regeln für das menschliche Leben abzuleiten, so ist hierdurch bewiesen, wie sehr die Schopenhauersche Ethik auf der Willensmetaphysik basirt ist. — Insbesondere sind es nun drei Grundwahrheiten, auf welche die Ethik Schopenhauers sich stützt: Die Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen, die Ewigkeit und Unzerstörbarkeit desselben und seine Freiheit.

Was ist der Wille, metaphysisch betrachtet? Das innere Wesen der Welt, soweit es sich als der blinde und unaufhaltsame Drang, Kraft, Trieb, Leidenschaft u. s. w. zu erkennen giebt. Er ist blind und erkenntnißlos auf der niedern Stufe der Natur, im unorganischen und vegetabilischen Leben, ja sogar noch im vegetativen Theil des menschlichen Organismus. Erst in der „Welt als Vorstellung" erhält er von sich Kunde. In der Vorstellung, dann im Denken wird der Wille sich selbst bewußt. Nun kann das Verhältniß von Willen und Welt auf zwiefache Weise aufgefaßt werden: entweder so wie Plato, dem das Ewige, Ungewordene und Unveränderliche das wahrhaft Seiende (τὸ ὄντως ὄν) ist, während die Einzeldinge, welche flüchtig und unbeständig seien, des wahrhaften Seins entbehren; oder wie Kant, der das nicht in den Vorstellungsformen des Zeitlichen, Räumlichen und des kausalen Verhältnisses Faßbare das wahre Wesen der Welt, die Dinge an sich nannte, während die Einzeldinge nur Erscheinungen seien. Thatsächlich tritt auch dieser Unterschied bei Schopenhauer selbst hervor. Während er nämlich in seiner erkenntniß-theoretischen Schrift „Ueber die vierfache Wurzel" den Ausdruck „Erscheinung" wesentlich im Kantischen Sinne faßt, scheint er im 4. Buch der „Welt als Wille und Vorstellung", in welchem er im Anschluß an Platons Ideenlehre seine ästhetischen Principien entwickelt, „Erscheinung" mehr als Ausdruck des in ihr Erscheinenden, also weit realistischer als Kant aufzufassen: eine zwiefache Auffassung, welche sich in der Weise in seinen naturphilosophischen Schriften wiederholt, daß er sie bald subjektivirt als Gehirnphä-

nomen, bald mehr als objektiven Spiegel des Erscheinenden definirt. Indeß hat doch Schopenhauer beide Auffassungen zu einer einzigen vereinigt und zwar in dem Wesen des Intellekts. Dieser, in dessen Formen der Wille erscheint, während er selbst ja nur ein Produkt des Willens ist, kann nicht ganz täuschen, sondern in ihm, d. h. in seinen Formen Zeit, Raum und Causalität muß irgendwie etwas von dem Wesen der Dinge erkennbar sein.

Gewiß ist die Erscheinung durch die Formen des Intellekts bedingt; aber nichtsdestoweniger scheint doch etwas von dem Wesen der Welt, dem Willen, durch sie etwas hindurch. Denn was ist der Intellekt? Die Form, in welcher der Wille selbst sich seiner bewußt wird: „Wie die Welt," sagt Schopenhauer, „trotz der Sonne finster bliebe, wenn kein Körper da wäre, das Licht derselben zurückzuwerfen, oder wie die Vibration der Saite der Luft und selbst irgend eines Resonanzbodens bedarf, um zum Klange zu werden, so wird der Wille erst durch den Zutritt der Erkenntniß sich seiner selbst bewußt: die Erkenntniß ist gleichsam der Resonanzboden des Willens und der dadurch entstehende Ton das Bewußtsein."

Nach Schopenhauer hat also die subjektiv bedingte Erscheinung doch auch objektive, reale Bedeutung, da das Wesen der Dinge, der Wille es ist, der in jenen Formen sichtbar wird, aber freilich nur gebrochen und nicht in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung. Hier liegt nun der metaphysische Grund des Schopenhauerschen Pessimismus. Denn die Schlechtigkeit der Welt kommt daher, daß der Wille, der in ihr erscheint, nur unvollkommen und gebrochen in ihr sich darstellt, während doch die Grundforderung ist, daß der Beschaffenheit des Willens auch seine Erscheinung in der Welt entsprechen sollte.

War die Identität des Willens die erste, so ist die Ewigkeit desselben die zweite metaphysische Grundwahrheit. Aber die Ewigkeit ist eine Folge der Identität; denn da nur für die Erscheinung Veränderung und Wechsel, also Vergangenheit und Zukunft existirt, hat der Wille ewige Gegenwart. Wir können weder nach seinem Anfang, noch nach seinem Ende forschen, denn beide Begriffe gehören der Zeit an, welche eine Form des Intellekts ist. Schopenhauer citirt hier eine zutreffende Stelle aus Hobbes' Leviathan, Kap. 6: „Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine successio, sed Nunc stans; i. e idem nobis Nunc esse, quod erat Nunc Adamo; i. e inter nunc et tunc nullam esse differentiam." Schopenhauer erläutert den Begriff der ewigen Gegenwart durch zwei schöne Bilder: Die Zeit ist ein sich endlos drehender Kreis, die stets sinkende Hälfte ist die Vergangenheit, die stets steigende die Zukunft; derjenige Punkt des Kreises aber, der die Tangente berührt, ist die ausdehnungslose Gegenwart, die niemals mit fortrollt, sondern immer dieselbe bleibt. Oder: die Zeit ist einem unaufhaltsamen Strome vergleichbar, während die Gegenwart der Felsen ist, an welchem sich der Strom bricht, ohne ihn mit fortzureißen.

Hieraus leitet Schopenhauer die Unzerstörbarkeit des „Willens" in uns ab, da nur das durch den Tod vernichtet wird, was selbst Erscheinung des

Willens ist, d. h. die körperliche Organisation und der aus ihr entspringende und so zu sagen ihre höchste Blüthe bildende Intellekt. Aber auch der Selbstmord, der ja nur die individuelle Erscheinung trifft, aber nicht das Ewige in uns, den Willen, ist zwecklos, wenn damit das Aufhören des Seins überhaupt bezweckt wird. Freilich empfiehlt Schopenhauer wiederum und zwar, wie wir sehen werden, aus einem andern Gesichtspunkt den Selbstmord, als den Befreier von der Last des individuellen Daseins.

Die dritte metaphysische Wahrheit ist die Freiheit und Allmacht des Willens, welche sich auf entgegengesetzte Weise, in Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben offenbart. Die Bejahung besteht darin, daß ihm in der Welt sein eignes Wesen als Vorstellung gegeben wird. Aber diese Erkenntniß hemmt sein Wollen nicht, da das erkannte Leben auch von ihm gewollt wird, wie auf den frühern, niedern Stufen als blinder Drang, Kraft, Leidenschaft u. s. w. Die Verneinung des Willens zum Leben dagegen besteht darin, wenn die Erkenntniß das Ende des Wollens herbeiführt. Aber diese Erkenntniß besteht nicht in den einzelnen Erscheinungen dieser Welt, welche wie früher, als Motive auf den Willen wirkten, sondern in der Erkenntniß des Wesens der Welt, welche zum Quietiv, d. h. zum Beruhiger und Beschwichtiger alles Wollens wird, was dann zur Folge hat, daß der Wille frei von Motiven wird und sich selbst aufhebt. — So führt nach Schopenhauer die höchste Stufe der Welterkenntniß zur höchsten Leidenschaftslosigkeit, zur Heiligkeit und diese müßte sich in Aufhebung des individuellen Lebens manifestiren.

Das ist der Weg, um das Leiden der Welt zu überwinden. Die Lehre vom Leiden und von der Erlösung von demselben bildet den Kern der Schopenhauerschen Ethik. Das Leiden ist aber dem Leben so eigenthümlich und nothwendig innewohnend, daß es einen wesentlichen Bestandtheil desselben bildet. „Da das den Kern und das Ansich jedes Dinges ausmachende Streben dasselbe ist, was in uns Wille heißt, Hemmung desselben aber durch ein Hinderniß, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, Leiden, hingegen sein Erreichen des Ziels Befriedigung, Wohlsein, Glück genannt wird, so können wir diese Benennungen auch auf die dem Grade nach schwächern, dem Wesen nach mit uns identischen Erscheinungen der erkenntnißlosen Welt übertragen. Diese sehen wir alsdann in stetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unbefriedigtsein mit seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung ist aber dauernd, vielmehr ist jede stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend, so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maaß und Ziel des Leidens." (W. als W. u. V. I, S. 365.) In der Ausmalung und Schilderung des Weltleids kann sich unser Philosoph nicht genug thun. Hier müssen alle Schriftsteller und Dichter des Alterthums wie der Neuzeit ihm ihre Farben leihen, um das Bild vom Weltleiden zu gestalten.

Der Weg jedoch, dieses Leiden der Welt zu überwinden, bildet den Kern der Ethik, die „Heilsordnung“ derselben, auf die wir hier ausdrücklich verweisen.

Diese einleitenden Bemerkungen sollten auf den innern Zusammenhang der Schopenhauerschen Metaphysik mit seiner Ethik hinweisen. In Betreff der Schopenhauerschen Freiheitslehre und seines eigentlichen Moralprincipes verweisen wir auf unsere „Einleitung“ zu den beiden „Grundproblemen der Ethik“.

Einer der wichtigsten Punkte in der Schopenhauerschen Ethik ist — nächst dem Mitleid — die Askese. Diese hat ihren Ursprung in der das principium inviduationis durchschauenden Erkenntniß, also in jener Einsicht, welche den Unterschied zwischen dem eignen und dem uneignen Individuum aufhebt und so die Einheit des Wesens in allen Erscheinungen intuitiv erkennt. Die echte, philosophische Askese hat demnach denselben psychologischen Ursprung wie die erste aller menschlichen Tugenden — das Mitleid. Ja das eine ist nach Schopenhauers Ansicht sogar durch das andere bedingt. Denn wenn ein Mensch nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen sich und den Andern macht, sondern am Leiden der Andern so viel Antheil nimmt, wie an seinem eignen, so folgt hieraus, daß ein solcher Mensch, indem er in allen Wesen sein eignes Selbst wiedererkennt, auch die Leiden alles Lebenden als die seinigen betrachten und den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. In dieser Erkenntniß des Ganzen liegt die Einsicht in die Nichtigkeit alles nur auf unser Selbst gerichteten Strebens, welche Einsicht zum Bestimmungsmotiv des Willens, zum Quietiv wird. Vermöge des Quietiv wendet sich der Wille vom Leben ab und der Mensch gelangt zur freiwilligen Entsagung, zur Resignation, zur Verneinung des Willens zum Leben. Der Weg hierzu ist die Askese, welche sich in der völligen Gleichgültigkeit gegen die Dinge dieser Welt äußert. Die Folgen der Askese zeigen sich darin, daß der wahre Asket keinem Genusse, den dieses Erdenleben zu bieten vermag, selbst dem stärksten und reizendsten, dem Genusse, der durch Befriedigung des Geschlechtstriebs entsteht, nachhängt. Die Keuschheit ist daher die wichtigste Folge der echten Askese. Eine weitere Konsequenz ist die Gleichgültigkeit gegen das Unrecht, welches etwa dem Asketen von Andern zugefügt wird. Denn da er selbst den Willen verneint, so wird er auch nicht widerstreben, wenn ein Anderer es thut, d. h. ihm Unrecht, Schaden, Schmach, Beleidigung zufügt. Auch in der Gleichgültigkeit gegen äußern Besitz, also in der Armuth zeigt sich die Askese. Endlich wird der wahre Asket, wie er den Willen verneint, auch seine objektive Sichtbarkeit, den Leib mortificiren; daher Fasten, Kasteien, Selbstpeinigen zur echten Askese gehört, deren höchste Stufe allerdings in der gänzlichen Aufhebung des Willens zum Leben, d. h. im Selbstmord, liegen wird. Doch empfiehlt Schopenhauer den Selbstmord, als Beförderungsmittel des höchsten sittlichen Gutes, nicht, wie er ja auch in der Ausübung der positiven Tugenden, der Gerechtigkeit und des Mitleids einen Ersatz für die strengere Askese sieht; denn man könne nicht, sagt er, die höchste Gerechtigkeit und das wahre Mitleid ausüben, ohne Beschränkung unseres Eigenwillens, also ohne Entsagung. Demnach schließt

die ernste Ausübung jener positiven Tugenden schon alles dasjenige in sich, was die wahre Askese mit sich bringt, wie Mäßigkeit, Keuschheit, Armuth u. dgl.

Schopenhauer weist vielfach auf die Uebereinstimmung vieler religiöser und ethischer Systeme der Völker im Punkte der Askese hin und schließt hieraus schon auf ihre Wahrheit und Berechtigung. Andererseits betont er aber auch den großen Unterschied zwischen der Askese und dem Cynismus, welche ja manche äußerliche Aehnlichkeit besitzen, aber in ihrem Wesen wie in ihren sittlichen Motiven völlig von einander abweichen. Er warnt eindringlich davor, beide etwa auf gleiche sittliche Stufe zu stellen, da der Cynismus ja doch gar nicht entfernt zu vergleichen sei mit der Askese. Denn während diese auf ein jenseitiges, über dieses Leben hinausreichendes Ziel hinweise, übe der Cyniker die Entsagung blos zur Erreichung der Glückseligkeit in diesem Leben. Sowohl Antisthenes, als Diogenes von Sinope, als Krates von Theben und wie die Anhänger der cynischen Schule auch hießen: sie alle lehrten, daß die Lust zu fliehen sei, da sie uns von der Tugend abziehe. Nur der selbstgenügsame Weise, sagte Antisthenes, ist frei. *Μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην*, lieber verrückt als vergnügt sein ist ein bekanntes Wort des Antisthenes. Der Asketiker kennt auch nicht den Tugendstolz des Cynikers, ist vielmehr bescheiden und demüthig. Man vergleiche z. B. einen indischen Büßer oder einen asketischen christlichen Mönch mit dem hochmüthigen und widerwärtigen Diogenes von Sinope, der schon im Alterthum Gegenstand des Spottes war.

So führt echte und wahre Askese zur Heiligkeit, die wir zwar in allen Religionsgesellschaften und zu allen Zeiten antreffen, die aber durchaus keine religiöse oder gar speziell christliche zu sein braucht. Vielmehr ist die durch Askese und Willensabtödtung zu erreichende Heiligkeit die höchste. Diese ethische Heiligkeit stellt Schopenhauer einmal sogar mit dem Genie in Parallele, indem er auf den genialen Zug in dem Heiligen hinweist, sei dieser im Uebrigen auch noch so einfältig. Und umgekehrt werde sich die Verwandtschaft des Genies mit dem Heiligen darin zeigen, daß das erstere trotz aller Temperaments- und Charakterschwäche einen Zug mit dem Heiligen immer gemeinsam haben werde: eine gewisse Erhabenheit der Gesinnung.

„Mit der Verneinung des Willens", sagt ein neuerer Interpret Schopenhauers*), „erfüllt der Mensch seine Bestimmung, erlangt die Freiheit und Seligkeit. Worin kann aber diese Seligkeit bestehen, da die gänzliche Verneinung des Willens nothwendig die Aufhebung seiner Objektivation sein muß? Die Objektivation des Willens ist aber die Erscheinung, die Welt, das in Bezug auf uns, einzige Positive, einzig Seiende. Die Aufhebung des Seins ist eine Negation des Seins, ein Nichtsein, ein Nichts. Die Seligkeit besteht also im Nichtsein, die Erlösung — im Uebergang ins Nichts. Nun ist aber das Nichts so gut wie das Sein ein relativer Begriff. Blos vom Standpunkt der Bejahung des Willens aus ist die Verneinung desselben ein Werden

*) Raphael von Koeber, „Schopenhauers Erlösungslehre" (Leipzig 1890).

zu Nichts; der entgegengesetzte Standpunkt aber würde uns, umgekehrt, das für uns Seiende als ein Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen. Daher sagt Schopenhauer (W. a. W. u. V. I, 485 fg.): „So lange wir aber der Wille zum Leben sind, kann jenes letztere (das Nichts) von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden, weil der alte Satz des Empedokles, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, gerade hier uns alle Erkenntniß benimmt, sowie umgekehrt aber auf ihm die Möglichkeit aller unserer wirklichen Erkenntniß, d. h. die Welt als Vorstellung oder die Objektität des Willens, zuletzt beruht."

Sehr treffend bemerkt hierzu Koeber: „Vor uns liegt allerdings jenes dunkle Nichts, eben weil wir noch der Wille zum Leben, die Negation des Nichts sind. Was dieses Nichts an sich ist, das vermögen wir nie irgend wie positiv auszudrücken oder zu erkennen, so lange wir überhaupt sind."

Unserer Ansicht nach liegt hier ein Problem vor, dessen Lösung innerhalb und auf der Voraussetzung der Schopenhauerschen Willenslehre nicht möglich ist, welches daher auf ein höheres Princip hinweist, als die Willensmetaphysik ist.

Von der Bejahung des Willens zum Leben.

Wenn der Wille zum Leben sich bloß darstellte als Trieb zur Selbsterhaltung, so würde dies nur eine Bejahung der individuellen Erscheinung auf die Spanne Zeit ihrer natürlichen Dauer sein. Die Mühen und Sorgen eines solchen Lebens würden nicht groß, mithin das Dasein leicht und heiter ausfallen. Weil hingegen der Wille das Leben schlechthin und auf alle Zeit will, stellt er sich zugleich dar als Geschlechtstrieb, der es auf eine endlose Reihe von Generationen abgesehen hat. Dieser Trieb hebt jene Sorglosigkeit, Heiterkeit und Unschuld, die ein bloß individuelles Dasein begleiten würden, auf, indem er in das Bewußtsein Unruhe und Melancholie, in den Lebenslauf Unfälle, Sorge und Noth bringt. — Wenn er hingegen, wie wir es an seltenen Ausnahmen sehen, freiwillig unterdrückt wird, so ist dies die Wendung des Willens, als welcher umkehrt. Er geht alsdann im Individuum auf, und nicht über dasselbe hinaus. Dies kann jedoch nur durch eine schmerzliche Gewalt geschehen, die jenes sich selber anthut. Ist es aber geschehen, so wird dem Bewußtsein jene Sorglosigkeit und Heiterkeit des bloß individuellen Daseins wiedergegeben, und zwar auf einer erhöhten Potenz. — Hingegen an die Befriedigung jenes heftigsten aller Triebe und Wünsche knüpft sich der Ursprung eines neuen Daseins, also die Durchführung des Lebens, mit allen seinen Lasten, Sorgen, Nöthen und Schmerzen, von Neuem, zwar in einem andern Individuum; jedoch wenn Beide, wie sie in der Erscheinung verschieden sind, es auch schlechthin und an sich wären, wo bliebe dann die ewige Gerechtigkeit? — Das Leben stellt sich dar als eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten, und daher, in der Regel, als ein steter Kampf gegen die Noth. Demnach sucht Jeder durch und davon zu kommen, so gut es gehen will; er thut das Leben ab, wie einen Frohndienst, welchen er schuldig war. Wer aber hat diese Schuld kontrahirt? — sein Erzeuger, im Genuß der Wollust Also dafür, daß der Eine diese genossen hat, muß der Andere leben,

leiden und sterben. Inzwischen wissen wir und sehen hier darauf zurück, daß die Verschiedenheit des Gleichartigen durch Raum und Zeit bedingt ist, welche ich in diesem Sinne das principium individuationis genannt habe. Sonst wäre die ewige Gerechtigkeit nicht zu retten. Eben darauf, daß der Erzeuger im Erzeugten sich selbst wiedererkennt, beruht die Vaterliebe, vermöge welcher der Vater bereit ist, für sein Kind mehr zu thun, zu leiden und zu wagen, als für sich selbst, und zugleich dies als seine Schuldigkeit erkennt.

Das Leben eines Menschen, mit seiner endlosen Mühe, Noth und Leiden, ist anzusehen als die Erklärung und Paraphrase des Zeugungsaktes, d. i. der entschiedenen Bejahung der Willens zum Leben; zu derselben gehört auch noch, daß er der Natur einen Tod schuldig ist, und er denkt mit Beklemmung an diese Schuld. — Zeugt dies nicht davon, daß unser Dasein eine Verschuldung enthält? — Allerdings aber sind wir, gegen den periodisch zu entrichtenden Zoll, Geburt und Tod, immerwährend da, und genießen successiv alle Leiden und Freuden des Lebens, sodaß uns keine entgehen kann; dies eben ist die Frucht der Bejahung des Willens zum Lebens. Dabei ist also die Furcht vor dem Tode, welche uns, trotz allen Plagen des Lebens, darin festhält, eigentlich illusorisch, aber eben so illusorisch ist der Trieb, der uns hineingelockt hat. Diese Lockung selbst kann man objektiv anschauen in den sich sehnsüchtig begegnenden Blicken zweier Liebenden, sie sind der reinste Ausdruck des Willens zum Leben in seiner Bejahung. Wie ist er hier so sanft und zärtlich! Wohlsein will er, und ruhigen Genuß und sanfte Freude, für sich, für Andere, für Alle. Es ist das Thema des Anakreon. So lockt und schmeichelt er sich selbst ins Leben hinein. Ist er aber darin, dann zieht die Qual das Verbrechen, und das Verbrechen die Qual herbei; Gräuel und Verwüstung füllen den Schauplatz. Es ist das Thema des Aeschylos.

Der Akt nun aber, durch welchen der Wille sich bejaht und der Mensch entsteht, ist eine Handlung, deren Alle sich im Innersten schämen, die sie daher sorgfältig verbergen, ja, auf welcher betroffen sie erschrecken, als wären sie bei einem Verbrechen ertappt worden. Es ist eine Handlung, deren man bei kalter Ueberlegung meistens mit Widerwillen, in erhöhter Stimmung mit Abscheu gedenkt. Näher auf dieselbe in diesem Sinne eingehende Betrachtungen liefert Montaigne, im fünften Kapitel des dritten Buches, unter der Randglosse: ce que c'est que l'amour. Eine eigenthümliche Betrübniß und Reue folgt ihr auf dem Fuße, ist jedoch am fühlbarsten nach der erstmaligen Vollziehung derselben, überhaupt aber um so deutlicher, je edler der Cha-

rakter ist. Selbst Plinius, der Heide, sagt daher: homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae, a poenitenda origine (hist. nat. X, 83). — Aber einzig und allein mittelst der fortwährenden Ausübung einer so beschaffenen Handlung besteht das Menschengeschlecht. — Hätte nun der Optimismus Recht, wäre unser Dasein das dankbar zu erkennende Geschenk höchster, von Weisheit geleiteter Güte, und demnach an sich selbst preiswürdig, rühmlich und erfreulich, da müßte doch wahrlich der Akt, welcher es perpetuirt, eine ganz andere Physiognomie tragen. Ist hingegen dieses Dasein eine Art Fehltritt, oder Irrweg, ist es das Werk eines ursprünglich blinden Willens, dessen glücklichste Entwickelung die ist, daß er zu sich selbst komme, um sich selbst aufzuheben, so muß der jenes Dasein perpetuirende Akt gerade so aussehen, wie er aussieht.

Hinsichtlich auf die erste Grundwahrheit meiner Lehre verdient hier die Bemerkung eine Stelle, daß die oben berührte Scham über das Zeugungsgeschäft sich sogar auf die demselben dienenden Theile erstreckt, obschon diese, gleich allen übrigen, angeboren sind. Dies ist abermals ein schlagender Beweis davon, daß nicht bloß die Handlungen, sondern schon der Leib des Menschen die Erscheinung, Objektivation seines Willens und als das Werk desselben zu betrachten ist. Denn einer Sache, die ohne seinen Willen da wäre, könnte er sich nicht schämen.

Der Zeugungsakt verhält sich ferner zur Welt, wie das Wort zum Räthsel. Nämlich, die Welt ist weit im Raume und alt in der Zeit und von unerschöpflicher Mannigfaltigkeit der Gestalten. Jedoch ist dies Alles nur die Erscheinung des Willens zum Leben, und die Koncentration, der Brennpunkt dieses Willens ist der Generationsakt. In diesem Akt also spricht das innere Wesen der Welt sich am deutlichsten aus. Es ist, in dieser Hinsicht, sogar beachtenswerth, daß er selbst auch schlechthin „der Wille" genannt wird, in der sehr bezeichnenden Redensart: „er verlangte von ihr, sie sollte ihm seinen Willen thun." Als der deutlichste Ausdruck des Willens also ist jener Akt der Kern, das Kompendium, die Quintessenz der Welt. Daher geht uns durch ihn ein Licht auf über ihr Wesen und Treiben, er ist das Wort zum Räthsel. Demgemäß ist er verstanden unter dem „Baum der Erkenntniß", denn nach der Bekanntschaft mit ihm gehen Jedem über das Leben die Augen auf, wie es auch Byron sagt:

> Thee tree of knowledge has been pluck'd, — all's known.
> D. Juan. I. 128.

Nicht weniger entspricht dieser Eigenschaft, daß er das große ἄρρητον, das öffentliche Geheimniß ist, welches nie und nirgends deutlich erwähnt werden darf, aber immer und überall sich, als die Hauptsache, von selbst versteht und daher den Gedanken Aller stets gegenwärtig ist, weshalb auch die leiseste Anspielung darauf augenblicklich verstanden wird. Die Hauptrolle, die jener Akt und was ihm anhängt in der Welt spielt, indem überall Liebesintriguen einerseits betrieben und andererseits vorausgesetzt werden, ist der Wichtigkeit dieses punctum saliens des Welteies ganz angemessen. Das Belustigende liegt nur in der steten Verheimlichung der Hauptsache.

Aber nun seht, wie der junge, unschuldige, menschliche Intellekt, wenn ihm jenes große Geheimniß der Welt zuerst bekannt wird, erschrickt über die Enormität! Der Grund hiervon ist, daß auf dem weiten Wege, den der ursprünglich erkenntnißlose Wille zu durchlaufen hatte, ehe er sich zum Intellekt, zumal zum menschlichen, vernünftigen, Intellekt steigerte, er sich selber so entfremdet wurde, daß er seinen Ursprung, jene poenitenda origo, nicht mehr kennt und nun vom Standpunkt des lauteren, daher unschuldigen Erkennens aus, sich darüber entsetzt.

Da nun also der Brennpunkt des Willens, d. h. die Koncentration und der höchste Ausdruck desselben, der Geschlechtstrieb und seine Befriedigung ist, so ist es sehr bezeichnend und in der symbolischen Sprache der Natur naiv ausgedrückt, daß der individualisirte Wille, also der Mensch und das Thier, seinen Eintritt in die Welt durch die Pforte der Geschlechtstheile macht. —

Die Bejahung des Willens zum Leben, welche demnach ihr Centrum im Generationsakt hat, ist beim Thiere unausbleiblich. Denn allererst im Menschen kommt der Wille, welcher die natura naturans ist, zur Besinnung. Zur Besinnung kommen heißt: nicht bloß zur augenblicklichen Nothdurft des individuellen Willens, zu seinem Dienst in der dringenden Gegenwart, erkennen; — wie dies im Thiere, nach Maaßgabe seiner Vollkommenheit und seiner Bedürfnisse, welche Hand in Hand gehen, der Fall ist, sondern eine größere Breite der Erkenntniß erlangt haben, vermöge einer deutlichen Erinnerung des Vergangenen, ungefähren Anticipation des Zukünftigen und eben dadurch allseitigen Uebersicht des individuellen Lebens, des eigenen, des fremden, ja des Daseins überhaupt. Wirklich ist das Leben jeder Thierspecies, die Jahrtausende ihrer Existenz hindurch, gewissermaaßen einem einzigen Augenblicke gleich, denn es ist bloßes Bewußtsein der Gegenwart, ohne das der Vergangenheit und der Zukunft, mithin

des Todes. In diesem Sinne ist es anzusehen als ein beharrender Augenblick, ein Nunc stans. — Hier sehen wir, beiläufig, am deutlichsten, wie überhaupt die Form des Lebens, oder der Erscheinung des Willens mit Bewußtsein, zunächst und unmittelbar bloß die Gegenwart ist; Vergangenheit und Zukunft kommen allein beim Menschen und zwar bloß im Begriff hinzu, werden in abstracto erkannt und ebenfalls durch Bilder der Phantasie erläutert. — Nachdem also der Wille zum Leben, d. i. das innere Wesen der Natur, in rastlosem Streben nach vollkommener Objektivation und vollkommenem Genuß, die ganze Reihe der Thiere durchlaufen hat, — welches oft in den mehrfachen Absätzen successiver, stets von Neuem anhebender Thierreihen auf demselben Planeten geschieht, — kommt er zuletzt in dem mit Vernunft ausgestatteten Wesen, im Menschen, zur Besinnung. Hier nun fängt die Sache an ihm bedenklich zu werden, die Frage dringt sich ihm auf, woher und wozu das Alles sei, und hauptsächlich, ob die Mühe und Noth seines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde? Le jeu vaut-il bien la chandelle? — Demnach ist hier der Punkt, wo er, beim Lichte deutlicher Erkenntniß, sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet, wiewohl er sich Letztere, in der Regel, nur in einem mythischen Gewande zum Bewußtsein bringen kann. — Wir haben demzufolge keinen Grund, anzunehmen, daß es irgendwo noch zu höher gesteigerten Objektivationen des Willens komme, da er hier schon an seinem Wendepunkte angelangt ist.

Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens.

Aus der Nacht der Bewußtlosigkeit zum Leben erwacht findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und grenzenlosen Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend, und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtlosigkeit. — Bis dahin jedoch sind seine Wünsche grenzenlos, seine Ansprüche unerschöpflich, und jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen. Daneben nun betrachte man, was dem Menschen, an Befriedigungen jeder Art, in der Regel, wird; es ist meistens nicht mehr, als die, mit unablässiger Mühe und steter Sorge, im Kampf mit der Noth, täglich errungene, kärgliche Erhaltung dieses Daseins selbst, den Tod im Prospekt. — Alles im

Leben giebt kund, daß das irdische Glück bestimmt ist, vereitelt oder als Illusion erkannt zu werden. Hiezu liegen tief im Wesen der Dinge die Anlagen. Demgemäß fällt das Leben der meisten Menschen trübselig und kurz aus. Die komparativ Glücklichen sind es meistens nur scheinbar, oder aber sie sind, wie die Langlebenden, seltene Ausnahmen, zu denen eine Möglichkeit übrig bleiben mußte, — als Lockvogel. Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug, im Kleinen, wie im Großen. Hat es versprochen, so hält es nicht, es sei denn, um zu zeigen, wie wenig wünschenswerth das Gewünschte war; so täuscht uns also bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben, so war es, um zu nehmen. Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradiese, welche wie optische Täuschungen verschwinden, wenn wir uns haben hinäffen lassen. Das Glück liegt demgemäß stets in der Zukunft, oder auch in der Vergangenheit, und die Gegenwart ist einer kleinen dunklen Wolke zu vergleichen, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt; vor ihr und hinter ihr ist Alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Sie ist demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiß, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden, und der Mensch, um glücklich zu sein. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung, wie auch die durchgängige Beschaffenheit des Lebens, sich dar, als darauf abgesehen und berechnet, die Ueberzeugung zu erwecken, daß gar nichts unsers Strebens, Treibens und Ringens werth sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt, — auf daß unser Wille sich davon abwende.

Die Art, wie diese Nichtigkeit aller Objekte des Willens sich dem im Individuum wurzelnden Intellekt kund giebt und faßlich macht, ist zunächst die Zeit. Sie ist die Form, mittelst derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derselben erscheint, indem, vermöge dieser, alle unsere Genüsse und Freuden unter unsern Händen zu Nichts werden und wir nachher verwundert fragen, wo sie geblieben seien. Jene Nichtigkeit selbst ist daher das alleinige Objektive der Zeit, d. h. das ihr im Wesen an sich der Dinge Entsprechende, also Das, dessen Ausdruck sie ist. Deshalb eben ist die Zeit die a priori noth-

wendige Form aller unserer Anschauungen; in ihr muß sich Alles darstellen, auch wir selbst. Demzufolge gleicht nun zunächst unser Leben einer Zahlung, die man in lauter Kupferpfennigen zugezählt erhält und dann doch quittiren muß; es sind die Tage, die Quittung ist der Tod. Denn zuletzt verkündigt die Zeit den Urtheilsspruch der Natur über den Werth aller in ihr erscheinenden Wesen, indem sie sie vernichtet:

Und das mit Recht; denn Alles was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht.
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.

So sind denn Alter und Tod, zu denen jedes Leben nothwendig hineilt, das aus den Händen der Natur selbst erfolgende Verdammungsurtheil über den Willen zum Leben, welches aussagt, daß dieser Wille ein Streben ist, daß sich selbst vereiteln muß. „Was du gewollt hast", spricht es, „endigt so: wolle etwas Besseres." — Also die Belehrung, welche Jedem sein Leben giebt, besteht im Ganzen darin, daß die Gegenstände seiner Wünsche beständig täuschen, wanken und fallen, sonach mehr Qual als Freude bringen, bis endlich sogar der ganze Grund und Boden, auf dem sie sämmtlich stehen, einstürzt, indem sein Leben selbst vernichtet wird und er so die letzte Bekräftigung erhält, daß all sein Streben und Wollen eine Verkehrtheit, ein Irrweg war:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong*)

Wir wollen aber noch auf das Specielle der Sache eingehen, da diese Ansichten es sind, in denen ich den meisten Widerspruch erfahren habe. — Zuvörderst habe ich die in Bd. I gegebene Nachweisung der Negativität aller Befriedigung, also alles Genusses und alles Glückes, im Gegensatz der Positivität des Schmerzes noch durch Folgendes zu bekräftigen.

Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit, wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit, die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen den Wunsch, wie wir Hunger und Durst fühlen; sobald er aber erfüllt worden, ist es damit, wie mit dem ge-

*) Bis Alter und Erfahrung, Hand in Hand,
Zum Tod ihn führen und er hat erkannt,
Daß, nach so langem, mühevollem Streben,
Er Unrecht hatte, durch sein ganzes Leben.

nossenen Bissen, der in dem Augenblick, da er verschluckt wird, für unser Gefühl dazusein aufhört. Genüsse und Freuden vermissen wir schmerzlich, sobald sie ausbleiben; aber Schmerzen, selbst wenn sie nach langer Anwesenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermißt, sondern höchstens wird absichtlich, mittelst der Reflexion ihrer gedacht. Denn nur Schmerz und Mangel können positiv empfunden werden und kündigen daher sich selbst an; das Wohlsein hingegen ist bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit, nicht als solcher inne, so lange wir sie besitzen, sondern erst nachdem wir sie verloren haben; denn auch sie sind Negationen. Daß Tage unsers Lebens glücklich waren, merken wir erst, nachdem sie unglücklichen Platz gemacht haben. — In dem Maaße, als die Genüsse zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für sie ab; das Gewohnte wird nicht mehr als Genuß empfunden. Eben dadurch aber nimmt die Empfänglichkeit für das Leiden zu; denn das Wegfallen des Gewohnten wird schmerzlich gefühlt. Also wächst durch den Besitz das Maaß des Nothwendigen, und dadurch die Fähigkeit Schmerz zu empfinden. — Die Stunden gehen desto schneller hin, je angenehmer, desto langsamer, je peinlicher sie zugebracht werden, weil der Schmerz, nicht der Genuß das Positive ist, dessen Gegenwart sich fühlbar macht. Eben so werden wir bei der Langenweile der Zeit inne, bei der Kurzweil nicht. Beides beweist, daß unser Dasein dann am glücklichsten ist, wenn wir es am wenigsten spüren, woraus folgt, daß es besser wäre, es nicht zu haben. Große, lebhafte Freude läßt sich schlechterdings nur denken als Folge großer vorhergegangener Noth; denn zu einem Zustande dauernder Zufriedenheit kann nichts hinzukommen, als etwas Kurzweil, oder auch Befriedigung der Eitelkeit. Darum sind alle Dichter genöthigt, ihre Helden in ängstliche Lagen zu bringen, um sie daraus wieder befreien zu können: Drama und Epos schildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menschen, und jeder Roman ist ein Guckkasten, darin man die Spasmen und Konvulsionen des geängstigten menschlichen Herzens betrachtet. Diese ästhetische Nothwendigkeit hat Walter Scott naiv dargelegt in der „Konklusion" zu seiner Novelle Old mortality. — Ganz in Uebereinstimmung mit der von mir bewiesenen Wahrheit sagt auch der von Natur und Glück so begünstigte Voltaire: le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle, und setzt hinzu: il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour etre dévorés par les chagrins.

Ehe man so zuversichtlich ausspricht, daß das Leben ein wünschenswerthes oder dankenswerthes Gut sei, vergleiche man ein Mal gelassen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Mensch in seinem Leben genießen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht schwer zu ziehen sein. Im Grunde aber ist es ganz überflüssig, zu streiten, ob des Guten oder des Uebeln mehr auf der Welt sei; denn schon das bloße Dasein des Uebels entscheidet die Sache, da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gut getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann

Mille piacer' non vagliono un tormento*).
Petr.

Denn, daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf; und eben so wenig macht mein gegenwärtiges Wohlsein meine frühern Leiden ungeschehen. Wenn daher des Uebeln auch hundert Mal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist, so wäre dennoch das bloße Dasein desselben hinreichend, eine Wahrheit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich, daß wir über das Dasein der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben, — daß ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen wäre, — daß sie etwas ist, was im Grunde nicht sein sollte u. s. f. Ueberaus schön ist Byrons Ausdruck der Sache:

Our life is a false nature, — 'tis not in
The harmonies of things, this hard decree,
This uneradicable taint of sin,
This boundless Upas, this all-blasting tree
Whose root is earth, whose leaves and branches be
The skies, which rain their plagues on men like dew —
Disease, death, bondage — all the woes we see —
And worse, the woes we see not — which throb trough
The immedicable soul, with heart-aches ever new**).

---

*) Tausend Genüsse sind nicht eine Qual werth.

**) Unser Leben ist falscher Art; in der Harmonie der Dinge kann es nicht liegen, dieses harte Verhängniß, diese unausrottbare Seuche der Sünde, dieser gränzenlose Upas, dieser Alles vergiftende Baum, dessen Wurzel die Erde ist, dessen Blätter und Zweige die Wolken sind, welche ihre Plagen auf die Menschen herabregnen, wie Thau, — Krankheit, Tod, Knechtschaft, — all das Wehe, welches wir sehen, — und, was schlimmer, das Wehe, welches wir nicht sehen, — und welches die unheilbare Seele durchwallt, mit immer neuem Gram.

Wenn die Welt und das Leben Selbstzweck sein und demnach theoretisch keiner Rechtfertigung, praktisch keiner Entschädigung oder Gutmachung bedürfen sollten, sondern da wären, etwa wie Spinoza und die heutigen Spinozisten es darstellen, als die einzige Manifestation eines Gottes, der animi causa, oder auch um sich zu spiegeln, eine solche Evolution mit sich selber vornähme, mithin ihr Dasein weder durch Gründe gerechtfertigt, noch durch Folgen ausgelöst zu werden brauchte, — dann müßten nicht etwa die Leiden und Plagen des Lebens durch die Genüsse und das Wohlsein in demselben völlig ausgeglichen werden, — da dies, wie gesagt, unmöglich ist, weil mein gegenwärtiger Schmerz durch künftige Freuden nie aufgehoben wird, indem diese ihre Zeit füllen, wie er seine, — sondern es müßte ganz und gar keine Leiden geben und auch der Tod nicht sein, oder nichts Schreckliches für uns haben. Nur so würde das Leben für sich selbst bezahlen.

Weil nun aber unser Zustand vielmehr etwas ist, das besser nicht wäre, so trägt Alles, was uns umgiebt, die Spur hievon — gleich wie in der Hölle Alles nach Schwefel riecht, — indem Jegliches stets unvollkommen und trüglich, jedes Angenehme mit Unangenehmem versetzt, jeder Genuß immer nur ein halber ist, jedes Vergnügen seine eigene Störung, jede Erleichterung neue Beschwerde herbeiführt, jedes Hülfsmittel unserer täglichen und stündlichen Noth uns alle Augenblicke im Stiche läßt und seinen Dienst versagt, die Stufe, auf welche wir treten, so oft unter uns bricht, ja, Unfälle, große und kleine, das Element des Lebens sind, und wir, mit einem Wort, dem Phineus gleichen, dem die Harpyen alle Speisen besudelten und ungenießbar machten*). Zwei Mittel werden dagegen versucht: erstlich die ευλαβεια, d. i. Klugheit, Vorsicht, Schlauheit; sie lernt nicht aus und reicht nicht aus und wird zu Schanden. Zweitens, der stoische Gleichmuth, welcher jeden Unfall entwaffnen will, durch Gefaßtsein auf alle und Verschmähen von Allem; praktisch wird er zur kynischen Entsagung, die lieber, ein für alle Mal, alle Hülfsmittel und Erleichterungen von sich wirft; sie macht uns zu Hunden, wie den Diogenes in der Tonne. Die Wahrheit ist: wir sollen elend sein und sind's. Dabei ist die Hauptquelle der ernstlichsten Uebel, die den Menschen treffen, der Mensch selbst: homo homini lupus. Wer dies Letztere recht ins Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante da-

---

*) Alles was wir anfassen, widersetzt sich, weil es seinen eigenen Willen hat, der überwunden werden muß.

durch übertrifft, daß Einer der Teufel des Andern sein muß, wozu denn freilich Einer vor dem Andern geeignet ist, vor Allen wohl ein Erzteufel, in Gestalt eines Eroberers auftretend, der einige Hunderttausend Menschen einander gegenübergestellt und ihnen zuruft: „Leiden und Sterben das ist eure Bestimmung; jetzt schießt mit Flinten und Kanonen auf einander los!“ und sie thun es. — Ueberhaupt aber bezeichnen, in der Regel, Ungerechtigkeit, äußerste Unbilligkeit, Härte, ja Grausamkeit die Handlungsweise der Menschen gegeneinander; eine entgegengesetzte tritt nur ausnahmsweise ein. Hierauf beruht die Nothwendigkeit des Staates und der Gesetzgebung und nicht auf euern Flausen. Aber in allen Fällen, die nicht im Bereich der Gesetze liegen, zeigt sich sogleich die dem Menschen eigene Rücksichtslosigkeit gegen seines Gleichen, welche aus seinem grenzenlosen Egoismus, mitunter auch aus Bosheit entspringt. Wie der Mensch mit dem Menschen verfährt, zeigt die Negersklaverei, deren Endzweck Zucker und Kaffee ist. Aber man braucht nicht so weit zu gehen; im Alter von 5 Jahren eintreten in die Garnspinnerei, oder sonstige Fabrik, und von Dem an erst 10, dann 12, endlich 14 Stunden täglich darin sitzen und dieselbe mechanische Arbeit verrichten, heißt das Vergnügen, Athem zu holen, theuer erkaufen. Dies aber ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges.

Uns Andere inzwischen vermögen geringe Zufälle vollkommen unglücklich zu machen; vollkommen glücklich, nichts auf der Welt. Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens. — Einen indirekten, aber sichern Beweis davon, daß die Menschen sich unglücklich fühlen, folglich es sind, liefert, zum Ueberfluß, auch noch der Allen einwohnende, grimmige Neid, der, in allen Lebensverhältnissen, auf Anlaß jedes Vorzugs, welcher Art er auch sein mag, rege wird und sein Gift nicht zu halten vermag. Weil sie sich unglücklich fühlen, können die Menschen den Anblick eines vermeinten Glücklichen nicht ertragen; wer sich momentan glücklich fühlt, möchte sogleich Alles um sich herum beglücken, und sagt:

Que tout le monde ici soit heureux de ma joie.

Wenn das Leben an sich selbst ein schätzbares Gut und dem Nichtsein entschieden vorzuziehen wäre, so brauchte die Ausgangspforte nicht von so entsetzlichen Wächtern, wie der Tod mit seinen Schrecken ist, besetzt zu sein. Aber wer würde im Leben, wie es ist, ausharren,

wenn der Tod minder schrecklich wäre? — Und wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre! So aber hat jener immer noch das Gute, das Ende des Lebens zu sein, und wir trösten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit ist, daß Beide unzertrennlich zusammengehören, indem sie ein Irrsal ausmachen, von welchem zurückzukommen so schwer, wie wünschenswerth ist.

Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, praktisch ausgedrückt, nicht sein sollte, so würde sie auch nicht theoretisch ein Problem sein, vielmehr würde sie ihr Dasein entweder gar keiner Erklärung bedürfen, indem es sich so gänzlich von selbst verstände, daß eine Verwunderung darüber und Frage danach in keinem Kopfe aufsteigen könnte, oder der Zweck desselben würde sich unverkennbar darbieten. Statt dessen aber ist sie sogar ein unauflösliches Problem, indem selbst die vollkommenste Philosophie stets noch ein unerklärtes Element enthalten wird, gleich einem unauflöslichen Niederschlag, oder dem Rest, welchen das irrationale Verhältniß zweier Größen stets übrig läßt. Daher, wenn Einer wagt, die Frage aufzuwerfen, warum nicht lieber gar nichts sei, als diese Welt, so läßt die Welt sich nicht aus sich selbst rechtfertigen, kein Grund, keine Endursache ihres Daseins in ihr selbst finden, nicht nachweisen, daß sie ihrer selbst wegen, d. h. zu ihrem eigenen Vortheil dasei. — Dies ist, meiner Lehre zufolge, freilich daraus erklärlich, daß das Princip ihres Daseins ausdrücklich ein grundloses ist, nämlich blinder Wille zum Leben, welcher, als Ding an sich, dem Satz vom Grunde, der bloß die Form der Erscheinungen ist und durch den allein jedes Warum berechtigt ist, nicht unterworfen sein kann. Dies stimmt aber auch zur Beschaffenheit der Welt, denn nur ein blinder, kein sehender Wille konnte sich selbst in die Lage versetzen, in der wir uns erblicken. Ein sehender Wille würde vielmehr bald den Ueberschlag gemacht haben, daß das Geschäft die Kosten nicht deckt, indem ein so gewaltiges Streben und Ringen, mit Anstrengung aller Kräfte, unter steter Sorge, Angst und Noth, und bei unvermeidlicher Zerstörung jedes individuellen Lebens, keine Entschädigung findet in dem so errungenen, ephemeren, unter unsern Händen zu nichts werdenden Dasein selbst. Daher eben verlangt die Erklärung der Welt aus einem Anaxagorischen *νους*, d. h. aus einem von Erkenntniß geleiteten Willen, zu ihrer Beschönigung, nothwendig den Optimismus, der alsdann, dem laut schreienden Zeugniß einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz, aufgestellt und verfochten wird.

Da wird denn das Leben für ein Geschenk ausgegeben, während am Tage liegt, daß Jeder, wenn er zum voraus das Geschenk hätte besehen und prüfen dürfen, sich dafür bedankt haben würde; wie denn auch Lessing den Verstand seines Sohnes bewunderte, der, weil er durchaus nicht in die Welt hineingewollt hätte, mit der Geburtszange gewaltsam hineingezogen werden mußte, kaum aber darin, sich eilig wieder davonmachte. Dagegen wird dann wohl gesagt, das Leben solle, von einem Ende zum andern, auch nur eine Lektion sein, worauf aber Jeder antworten könnte: „so wollte ich eben deshalb, daß man mich in der Ruhe des allgenugsamen Nichts gelassen hätte, als wo ich weder Lektionen, noch sonst etwas nöthig hatte." Würde nun gar noch hinzugefügt, er solle einst von jeder Stunde seines Lebens Rechenschaft ablegen, so wäre er vielmehr berechtigt, selbst erst Rechenschaft zu fordern darüber, daß man ihn, aus jener Ruhe weg, in eine so mißliche, dunkele, geängstete und peinliche Lage versetzt hat. — Dahin also führen falsche Grundansichten. Denn das menschliche Dasein, weit entfernt den Charakter eines Geschenks zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahirten Schuld. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der, durch jenes Dasein gesetzten, dringenden Bedürfnisse, quälenden Wünsche und endlosen Noth. Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet; doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalabzahlung geschieht durch den Tod. — Und wann wurde diese Schuld kontrahirt? — Bei der Zeugung. —

Wenn man demgemäß den Menschen ansieht als ein Wesen, dessen Dasein eine Strafe und Buße ist, — so erblickt man ihn in einem schon richtigeren Lichte. Der Mythos vom Sündenfall (obwohl wahrscheinlich, wie das ganze Judenthum, dem Zend-Avesta entlehnt: Bun-Dehesch, 15) ist das Einzige im A. T., dem ich eine metaphysische, wenngleich nur allegorische Wahrheit zugestehen kann; ja, er ist es allein, was mich mit dem A. T. aussöhnt. Nichts Anderem nämlich sieht unser Dasein so ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines strafbaren Gelüstens. Das neutestamentliche Christenthum, dessen ethischer Geist der des Brahmanismus und Buddhaismus, daher dem übrigens optimistischen des Alten Testaments sehr fremd ist, hat auch, höchst weise, gleich an jenen Mythos angeknüpft; ja, ohne diesen hätte es im Judenthum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. — Will man den Grad von Schuld, mit dem unser Dasein selbst behaftet ist, ermessen, so blicke man auf das Leiden, welches mit demselben verknüpft ist. Jeder große Schmerz, sei er leiblich oder geistig, sagt aus, was

wir verdienen, denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten. Daß auch das Christenthum unser Dasein in diesem Lichte erblickt, bezeugt eine Stelle aus Luthers Kommentar zu Galat., c. 3, die mir nur lateinisch vorliegt: Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est. — Man hat geschrieen über das Melancholische und Trostlose meiner Philosophie, es liegt jedoch bloß darin, daß ich, statt als Aequivalent der Sünden eine künftige Hölle zu fabeln, nachwies, daß wo die Schuld liegt, in der Welt, auch schon etwas Höllenartiges sei; wer aber dieses leugnen wollte, — kann es leicht ein Mal erfahren.

Und dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Thier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist, wo sodann mit der Erkenntniß die Fähigkeit Schmerz zu empfinden wächst, welche daher im Menschen ihren höchsten Grad erreicht und einen um so höheren, je intelligenter er ist, — dieser Welt hat man das System des O p t i m i s m u s anpassen und sie uns als die beste unter den möglichen andemonstriren wollen. Die Absurdität ist schreiend. — Inzwischen heißt ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sei, im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Thälern, Strömen, Pflanzen, Thieren u. s. f. — Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu s e h e n sind diese Dinge freilich schön, aber sie zu s e i n ist ganz etwas Anderes. — Dann kommt ein Teleolog und preist mir die weise Einrichtung an, vermöge welcher dafür gesorgt sei, daß die Planeten nicht mit den Köpfen gegeneinander rennen, Land und Meer nicht zum Brei gemischt, sondern hübsch auseinandergehalten seien, auch nicht Alles in beständigem Froste starre, noch von Hitze geröstet werde, imgleichen, in Folge der Schiefe der Ekliptik, kein ewiger Frühling sei, als in welchem nichts zur Reife gelangen könnte, u. dgl. m. — Aber Dieses und alles Aehnliches sind ja bloße conditiones sine quibus non. Wenn es nämlich überhaupt eine Welt geben soll, wenn ihre Planeten wenigstens so lange, wie der Lichtstrahl eines entlegenen Fixsterns braucht, um zu ihnen zu gelangen, bestehen und nicht, wie Lessings Sohn, gleich nach der Geburt wieder abfahren sollen, — da durfte sie freilich nicht so ungeschickt gezimmert sein, daß schon ihr Grundgerüst den Einsturz drohte. Aber wenn

man zu den Resultaten des gepriesenen Werkes fortschreitet, die Spieler betrachtet, die auf der so dauerhaft gezimmerten Bühne agiren, und nun sieht, wie mit der Sensibilität der Schmerz sich einfindet und in dem Maaße, wie jene sich zur Intelligenz entwickelt, steigt, wie sodann, mit dieser gleichen Schritt haltend, Gier und Leiden immer stärker hervortreten und sich steigern, bis zuletzt das Menschenleben keinen andern Stoff darbietet, als den zu Tragödien und Komödien, — da wird, wer nicht heuchelt, schwerlich disponirt sein, Hallelujahs anzustimmen. Den eigentlichen, aber verheimlichten Ursprung dieser letzteren hat übrigens, schonungslos, aber mit siegender Wahrheit, David Hume aufgedeckt, in seiner Natural history of religion, Sect. 6, 7, 8 and 13. Derselbe legt auch im zehnten und elften Buch seiner Dialogues on natural religion, unverhohlen, mit sehr triftigen und dennoch ganz anderartigen Argumenten als die meinigen, die trübselige Beschaffenheit dieser Welt und die Unhaltbarkeit alles Optimismus dar, wobei er diesen zugleich in seinem Ursprung angreift. Beide Werke Hume's sind so lesenswerth, wie sie in Deutschland heut zu Tage unbekannt sind, wo man dagegen, patriotisch, am ekelhaften Gefasel einheimischer, sich spreizender Alltagsköpfe unglaubliches Genügen findet und sie als große Männer ausschreit. Jene Dialogues aber hat Hamann übersetzt, Kant hat die Uebersetzung durchgesehen und noch im späten Alter Hamanns Sohn zur Herausgabe derselben bewegen wollen, weil die von Platner ihm nicht genügte (siehe Kants Biographie von F. W. Schubert, S. 81 und 165). — Aus jeder Seite von David Hume ist mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers sämmtlichen philosophischen Werken zusammengenommen.

Der Begründer des systematischen Optimismus hingegen ist Leibniz, dessen Verdienste um die Philosophie zu leugnen ich nicht gesonnen bin, wiewohl mich in die Monadologie, prästabilirte Harmonie und identitas indiscernibilium eigentlich hineinzudenken, mir nie hat gelingen wollen. Seine Nouveaux essays sur l'entendement aber sind bloß ein Excerpt, mit ausführlicher, auf Berichtigung abgesehener, jedoch schwacher Kritik des mit Recht weltberühmten Werkes Locke's, welchem er hier mit eben so wenig Glück sich entgegenstellt, wie, durch sein gegen das Gravitationssystem gerichtetes Tentamen de motuum coelestium causis, dem Newton. Gegen diese Leibniz-Wolfische Philosophie ist die Kritik der reinen Vernunft speziell gerichtet und hat zu ihr ein polemisches, ja, vernichtendes Verhältniß, wie zu Locke und Hume das der Fortsetzung und Weiterbildung. Daß heut zu

Tage die Philosophieprofessoren allseitig bemüht sind, den Leibniz, mit seinen Flausen, wieder auf die Beine zu bringen, ja, zu verherrlichen, und andererseits Kant möglichst gering zu schätzen und bei Seite zu schieben, hat seinen guten Grund im primum vivere; die Kritik der reinen Vernunft läßt nämlich nicht zu, daß man jüdische Mythologie für Philosophie ausgebe, noch auch, daß man, ohne Umstände, von der „Seele" als einer gegebenen Realität, einer wohlbekannten und gut accreditirten Person, rede, ohne Rechenschaft zu geben, wie man denn zu diesem Begriff gekommen sei und welche Berechtigung man habe, ihn wissenschaftlich zu gebrauchen. Aber primum vivere, deinde philosophari! Herunter mit dem Kant, vivat unser Leibniz! — Auf diesen also zurückzukommen, kann ich der Theodicee, dieser methodischen und breiten Entfaltung des Optimismus, in solcher Eigenschaft, kein anderes Verdienst zugestehen, als dieses, daß sie später Anlaß gegeben hat zum unsterblichen Candide des großen Voltaire, wodurch freilich Leibnizens so oft wiederholte, lahme Exküse für die Uebel der Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat. Schon durch den Namen seines Helden deutete Voltaire an, daß es nur der Aufrichtigkeit bedarf, um das Gegentheil des Optimismus zu erkennen. Wirklich macht auf diesem Schauplatz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimismus eine so seltsame Figur, daß man ihn für Ironie halten müßte, hätte man nicht an der von Hume, wie oben erwähnt, so ergötzlich aufgedeckten geheimen Quelle desselben (nämlich heuchelnde Schmeichelei, mit beleidigendem Vertrauen auf ihren Erfolg) eine hinreichende Erklärung seines Ursprungs.

Sogar aber läßt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnizens, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die schlechteste unter den möglichen sei. Denn Möglich heißt nicht was Einer etwa sich vorphantasiren mag, sondern was wirklich existiren und bestehen kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Noth bestehen zu können, wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste. Denn nicht bloß wenn die Planeten mit den Köpfen gegen einander rennten, sondern auch wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufes irgend eine, statt sich durch andere allmählich wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte, würde die Welt bald ihr Ende erreichen, die Astronomen

wissen, von wie zufälligen Umständen, nämlich zumeist vom irrationalen Verhältniß der Umlaufszeiten zu einander, Dieses abhängt, und haben mühsam herausgerechnet, daß es immer noch gut abgehen wird, mithin die Welt so eben stehen und gehen kann. Wir wollen, wiewohl Newton entgegengesetzter Meinung war, hoffen, daß sie sich nicht verrechnet haben, und mithin das in so einem Planetensystem verwirklichte mechanische perpetuum mobile nicht auch, wie die übrigen, zuletzt in Stillstand gerathen werde. — Unter der festen Rinde des Planeten nun wieder hausen die gewaltigen Naturkräfte, welche, sobald ein Zufall ihnen Spielraum gestattet, jene, mit allen Lebenden darauf, zerstören müssen, wie dies auf dem unserigen wenigstens schon drei Mal eingetreten ist und wahrscheinlich noch öfter eintreten wird. Ein Erdbeben von Lissabon, von Haiti, eine Verschüttung von Pompeji sind nur kleine, schalkhafte Anspielungen auf die Möglichkeit. — Eine geringe, chemisch gar nicht ein Mal nachweisbare Alteration der Atmosphäre verursacht Cholera, gelbes Fieber, schwarzen Tod u. s. w., welche Millionen Menschen wegraffen, eine etwas größere würde alles Leben auslöschen. Eine sehr mäßige Erhöhung der Wärme würde alle Flüsse und Quellen austrocknen. — Die Thiere haben an Organen und Kräften genau und knapp so viel erhalten, wie zur Herbeischaffung ihres Lebensunterhalts und Auffütterung der Brut, unter äußerster Anstrengung, ausreicht, daher ein Thier, wenn es ein Glied, oder auch nur den vollkommenen Gebrauch desselben, verliert, meistens umkommen muß. Selbst vom Menschengeschlecht, so mächtige Werkzeuge es an Verstand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beständigem Kampfe mit dem Mangel, stets am Rande des Untergangs, sich mit Noth und Anstrengung über demselben balancirend. Also durchweg, wie zum Bestande des Ganzen, so auch zu dem jedes Einzelwesens sind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben, aber nichts darüber, daher geht das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampfe um die Existenz selbst hin, während bei jedem Schritt ihm Untergang droht. Eben weil diese Drohung so oft vollzogen wird, mußte, durch den unglaublich großen Ueberschuß der Keime, dafür gesorgt sein, daß der Untergang der Individuen nicht den der Geschlechter herbeiführe, an welchen allein der Natur ernstlich gelegen ist. — Die Welt ist folglich so schlecht, wie sie möglicherweise sein kann, wenn sie überhaupt noch sein soll. W. z. b. w. — Die Versteinerung der den Planeten ehemals bewohnenden, ganz anderartigen Thiergeschlechter liefern uns, als Rechnungsprobe, die Dokumente von Welten, deren Bestand

nicht mehr möglich war, die mithin noch etwas schlechter waren, als die schlechteste unter den möglichen.

Der Optimismus ist im Grunde das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt, und demgemäß ist er nicht nur eine falsche, sondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er stellt uns das Leben als einen wünschenswerthen Zustand, und als Zweck desselben das Glück des Menschen dar. Davon ausgehend glaubt dann Jeder den gerechtesten Anspruch auf Glück und Genuß zu haben; werden nun diese, wie es zu geschehen pflegt, ihm nicht zu Theil, so glaubt er, ihm geschehe Unrecht, ja er verfehle den Zweck seines Daseins, — während es viel richtiger ist, Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unsers Lebens zu betrachten (wie dies Brahmanismus und Buddhaismus, und auch das ächte Christenthum thun), weil diese es sind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten. Im Neuen Testamente ist die Welt dargestellt als ein Jammerthal, das Leben als ein Läuterungsproceß, und ein Marterinstrument ist das Symbol des Christenthums. Daher beruhte, als Leibniz, Shaftesbury, Bolingbroke und Pope mit dem Optimismus hervortraten, der Anstoß, den man allgemein daran nahm, hauptsächlich darauf, daß der Optimismus mit dem Christenthum unvereinbar sei, wie dies Voltaire, in der Vorrede zu seinem vortrefflichen Gedichte Le désastre de Lisbonne, welches ebenfalls ausdrücklich gegen den Optimismus gerichtet ist, berichtet und erläutert. Was diesen großen Mann, den ich, den Schmähungen feiler deutscher Tintenklexer gegenüber, so gern lobe, entschieden höher als Rousseau stellt, indem es die größere Tiefe seines Denkens bezeugt, sind drei Einsichten, zu denen er gelangt, 1) die von der überwiegenden Größe des Uebels und vom Jammer des Daseins, davon er tief durchdrungen ist, 2) die von der strengen Necessitation der Willensakte, 3) die von der Wahrheit des Locke'schen Satzes, daß möglicherweise das Denkende auch materiell sein könne, während Rousseau alles Dieses durch Deklamationen bestreitet, in seiner Profession de foi du vicaire Sovoyard, einer flachen protestantischen Pastorenphilosophie, wie er denn auch, in eben diesem Geiste, gegen das soeben erwähnte, schöne Gedicht Voltaire's mit einem schiefen, seichten und logisch falschen Räsonnement, zu Gunsten des Optimismus, polemisirt, in seinem, bloß diesem Zweck gewidmeten, langen Briefe an Voltaire, vom 18. August 1756. Ja, der Grundzug und das πρωτον ψευδος der ganzen Philosophie Rousseau's ist Dieses, daß er an die Stelle der christlichen Lehre von der Erbsünde

und der ursprünglichen Verderbtheit des Menschengeschlechts, eine ursprüngliche Güte und unbegrenzte Perfektibilität desselben setzt, welche bloß durch die Civilisation und deren Folgen auf Abwege gerathen wäre, und nun darauf seinen Optimismus und Humanismus gründet.

Wie gegen den Optimismus Voltaire im Candide den Krieg in scherzhafter Manier führt, so hat es in seiner ernsten und tragischen Weise Byron gethan, in seinem unsterblichen Meisterwerke Kain, weshalb er auch durch die Invektiven des Obskuranten Friedrich Schlegel verherrlicht worden ist. — Wollte ich nun schließlich, zur Bekräftigung meiner Ansicht, die Aussprüche großer Geister aller Zeiten in diesem, dem Optimismus entgegengesetzten Sinne, hersetzen, so würde der Anführungen kein Ende sein, da fast jeder derselben seine Erkenntniß des Jammers dieser Welt in starken Worten ausgesprochen hat. Also nicht zur Bestätigung, sondern bloß zur Verzierung dieses Kapitels mögen am Schlusse desselben einige Aussprüche dieser Art Platz finden.

Zuvörderst sei hier erwähnt, daß die Griechen, so weit sie auch von der christlichen und hochasiatischen Weltansicht entfernt waren und entschieden auf dem Standpunkt der Bejahung des Willens standen, dennoch von dem Elend des Daseins tief ergriffen waren. Dies bezeugt schon die Erfindung des Trauerspiels, welche ihnen angehört. Einen andern Beleg dazu giebt uns die, nochmals oft erwähnte, zuerst von Herodot (V, 4) erzählte Sitte der Thrakier, den Neugeborenen mit Wehklagen zu bewillkommen, und alle Uebel, denen er jetzt entgegengehe, herzuzählen, dagegen den Todten mit Freude und Scherz zu bestatten, weil er so vielen und großen Leiden nunmehr entgangen sei, welches in einem schönen, von Plutarch (De audiend. poët. in fine) uns aufbehaltenen Verse, so lautet:

Τον φυντα θρηνειν, εις οσ᾽ ερχεται κακα·
Τον δ᾽ αν θανοντα και πονων πεπαυμενον
Χαιροντας ευφημουντας εκπεμπειν δομων.
(Lugere genitum, tanta qui intrarit mala:
At morte si quis finiisset miserias,
Hunc laude amicos atque laetitia exsequi.)

Nicht historischer Verwandtschaft, sondern moralischer Identität der Sache ist es beizumessen, daß die Mexikaner das Neugeborene mit den Worten bewillkommneten: „Mein Kind, du bist zum Dulden geboren, also dulde, leide und schweig." Und demselben Gefühl folgend hat Swift (wie Walter Scott in dessen Leben berichtet) schon früh die Gewohnheit angenommen, seinen Geburtstag nicht als einen Zeitpunkt

der Freude, sondern der Betrübniß zu begehen, und an demselben die Bibelstelle zu lesen, in welcher Hiob den Tag bejammert und verflucht, an welchem es in seines Vaters Hause hieß, es sei ein Sohn geboren.

Bekannt und zum Abschreiben zu lang ist die Stelle in der Apologie des Sokrates, wo Platon diesen weisesten der Sterblichen sagen läßt, daß der Tod, selbst wenn er uns auf immer das Bewußtsein raubte, ein wundervoller Gewinn sein würde, da ein tiefer, traumloser Schlaf jedem Tage, auch des beglücktesten Lebens, vorzuziehen sei.

Ein Spruch des Herakleitos lautete:

Τῳ ουν βιῳ ονομα μεν βιος, εργον δε θανατος.
(Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors.

Etymologicum magnum, voce *βιος*; auch Eustath. ad Iliad., I, p. 31.)

Berühmt ist der schöne Vers des Theognis:

Αρχην μεν μη φυναι επίχθονιοισιν αριστον,
Μηδ' εισιδειν αυγας οξεος ἡελιους.
Φυντα δ' ὁπως ωκιςτα πυλας Αΐδαο περησαι,
Και κεισθαι πολλην γην επαμησαμενον.
(Optima sors homini natum non esse, nec unquam
Adspexisse diem, flammiferumque jubar.
Altera jam genitum demitti protinus Orco,
Et pressum multa mergere corpus humo.)

Sophokles, im Oedipus auf Kolonos (1225), hat folgende Abkürzung desselben:

Μη φυναι τον ἁπαντα νι-
κα λογον· το δ' επει φανῃ,
βηναι κειθεν, ὁθεν περ ἡκει,
πολυ δευτερον, ὡς ταχιστα.

(Natum non esse sortes vincit alias omnes: proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit, eodem redire, unde venit, quam, ocissime.)

Euripides sagt:

Πας δ' οδυνηρος βιος ανθρωπων,
Κ' ουκ εστι πονων αναπαυσις.
(Omnis hominum vita est plena dolore,
Nec datur laborum remissio.
Hippol. 189.)

Und hat es doch schon Homer gesagt:

Ου μεν γαρ τι που εστιν οϊζυρωτερον ανδρος
Παντων, ὁσσα δε γαιαν επι πνεει τε και ἑρπει.
(Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine
Omnium, quotquot super terram spirantque et moventur.
Il. XVII, 446.)

Selbst Plinius sagt: Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte. (Hist. nat. 28, 2.)

Shakespeare legt dem alten König Heinrich IV. die Worte in den Mund.

O heaven! that one might read the book of fate,
And see the revolution of the times,
— — — — — — — how chances mock,
And changes fill the cup of alteration
With divers liquors! O, if this were seen,
The happiest youth, — viewing his progress through,
What perils past, what crosses to ensue, —
Would shut the book, and sit him down and die*)

Endlich Byron:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
'Tis something better not to be**).

Auch Baltazar Gracian bringt den Jammer unsers Daseins uns mit den schwärzesten Farben vor die Augen im Criticon, Parte I, Crisi 5, gleich im Anfang, und Crisi 7, am Schluß, wo er das Leben als eine tragische Farce ausführlich darstellt.

Keiner jedoch hat diesen Gegenstand so gründlich und erschöpfend behandelt, wie, in unsern Tagen, Leopardi. Er ist von demselben ganz erfüllt und durchdrungen; überall ist der Spott und Jammer

---

*) O, könnte man im Schicksalsbuche lesen,
Der Zeiten Umwälzung, des Zufalls Hohn
Darin ersehn, und wie Veränderung
Bald diesen Trank, bald jenen uns kredenzet, —
O, wer es säh! und wär's der frohste Jüngling,
Der, seines Lebens Lauf durchmusternd,
Das Ueberstandene, das Drohende erblickte, —
Er schlüg' es zu, und setzt' sich hin, und stürbe.

**) Ueberzähle die Freuden, welche deine Stunden gesehen haben; überzähle die Tage, die von Angst frei gewesen, und wisse, daß, was immer du gewesen sein magst, es etwas Besseres ist, nicht zu sein.

dieser Existenz sein Thema, auf jeder Seite seiner Werke stellt er ihn dar, jedoch in einer solchen Mannigfaltigkeit von Formen und Wendungen, mit solchem Reichthum an Bildern, daß er nie Ueberdruß erweckt, vielmehr durchweg unterhaltend und erregend wirkt.

Zur Ethik.

Hier ist nun die große Lücke, welche in diesen Ergänzungen dadurch entsteht, daß ich die Moral im engern Sinne bereits abgehandelt habe in den unter dem Titel „Die Grundprobleme der Ethik" herausgegebenen zwei Preisschriften, die Bekanntschaft mit welchen ich, wie gesagt, voraussetze, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden. Daher bleibt mir hier nur eine kleine Nachlese vereinzelter Betrachtungen, die dort, wo der Inhalt, der Hauptsache nach, von den Akademien vorgeschrieben war, nicht zur Sprache kommen konnten, und zwar am wenigsten die, welche einen höhern Standpunkt erfordern, als den Allen gemeinsamen, auf welchem ich dort stehen zu bleiben genöthigt war. Demzufolge wird es den Leser nicht befremden, dieselben hier in einer sehr fragmentarischen Zusammenstellung zu finden. Diese nun wieder hat ihre Fortsetzung erhalten am achten und neunten Kapitel des zweiten Bandes der Parerga. —

Daß moralische Untersuchungen ungleich wichtiger sind, als physikalische, und überhaupt als alle anderen, folgt daraus, daß sie fast unmittelbar das Ding an sich betreffen, nämlich diejenige Erscheinung desselben, an der es, vom Lichte der Erkenntniß unmittelbar getroffen, sein Wesen offenbart als Wille. Physikalische Wahrheiten hingegen bleiben ganz auf dem Gebiete der Vorstellung, d. i. der Erscheinung, und zeigen bloß, wie die niedrigsten Erscheinungen des Willens sich in der Vorstellung gesetzmäßig darstellen. — Ferner bleibt die Betrachtung der Welt von der physischen Seite, so weit und so glücklich man sie auch verfolgen mag, in ihren Resultaten für uns trostlos; auf der moralischen Seite allein ist Trost zu finden, indem hier die Tiefen unseres eigenen Innern sich der Betrachtung aufthun.

Meine Philosophie ist aber die einzige, welche der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen läßt; denn nur wenn das Wesen des Menschen sein eigener Wille, mithin er, im strengsten Sinne, sein eigenes Werk ist, sind seine Thaten wirklich ganz sein und ihm zuzurechnen. Sobald er hingegen einen andern Ursprung hat, oder das Werk eines von ihm verschiedenen Wesens ist, fällt alle seine Schuld zurück auf diesen Ursprung, oder Urheber. Denn operari sequitur esse.

Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung, und dadurch eine moralische Weltordnung als Grundlage der physischen nachzuweisen, — dies ist seit Sokrates das Problem der Philosophie gewesen. Der Theismus leistete es auf eine kindliche Weise, welche der herangereiften Menschheit nicht genügen konnte. Daher stellte sich ihm der Pantheismus, sobald er irgend es wagen durfte, entgegen, und wies nach, daß die Natur die Kraft, vermöge welcher sie hervortritt, in sich selbst trägt. Dabei mußte nun aber die Ethik verloren gehen. Spinoza versucht zwar, stellenweise, sie durch Sophismen zu retten, meistens aber giebt er sie geradezu auf und erklärt mit einer Dreistigkeit, die Erstaunen und Unwillen hervorruft, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, und überhaupt zwischen Gutem und Bösem, für bloß konventionell, also an sich selbst nichtig (z. B. Eth., IV, propr. 37, schol. 2). Ueberhaupt ist Spinoza, nachdem ihn, über hundert Jahre hindurch, unverdiente Geringschätzung getroffen hatte, durch die Reaktion im Pendelschwung der Meinung, in diesem Jahrhundert wieder überschätzt worden. — Aller Pantheismus nämlich muß an den unabweisbaren Forderungen der Ethik, und nächst dem am Uebel und dem Leiden der Welt, zuletzt scheitern. Ist die Welt eine Theophanie, so ist Alles, was der Mensch, ja, auch das Thier thut, gleich göttlich und vortrefflich; nichts kann zu tadeln und nichts vor dem Andern zu loben sein, also keine Ethik. Daher eben ist man in Folge des erneuerten Spinozismus unserer Tage, also des Pantheismus, in der Ethik so tief herabgesunken und so platt geworden, daß man aus ihr eine bloße Anleitung zu einem gehörigen Staats- und Familienleben machte, als in welchem, also im methodischen, vollendeten, genießenden und behaglichen Philisterthum, der letzte Zweck des menschlichen Daseins bestehen sollte. Zu dergleichen Plattheiten hat der Pantheismus freilich erst dadurch geführt, daß man (das e quovis ligno fit Mercurius arg mißbrauchend) einen gemeinen Kopf, Hegel, durch die allbekannten Mittel, zu einem großen Philosophen falschmünzte und eine Schaar Anfangs subornirter, dann bloß bornirter Jünger desselben das große Wort erhielt. Dergleichen Attentate gegen den menschlichen Geist bleiben nicht ungestraft; die Saat ist aufgegangen. Im gleichen Sinne wurde dann behauptet, die Ethik solle nicht das Thun der Einzelnen, sondern das der Volksmassen zum Stoff haben, nur dieses sei ein Thema ihrer würdig. Nichts kann verkehrter sein, als diese, auf dem plattesten Realismus beruhende Ansicht. Denn in jedem Einzelnen

erscheint der ganze ungetheilte Wille zum Leben, das Wesen an sich, und der Mikrokosmos ist dem Makrokosmos gleich. Die Massen haben nicht mehr Inhalt als jeder Einzelne. Nicht vom Thun und Erfolg, sondern vom Wollen handelt es sich in der Ethik, und das Wollen selbst geht stets nur im Individuum vor. Nicht das Schicksal der Völker, welches nur in der Erscheinung da ist, sondern das des Einzelnen entscheidet sich moralisch. Die Völker sind eigentlich bloße Abstraktionen; die Individuen allein existiren wirklich. — So also verhält sich der Pantheismus zur Ethik. — Die Uebel aber und die Qual der Welt stimmen schon nicht zum Theismus; daher dieser durch allerlei Ausreden, Theodiceen, sich zu helfen suchte, welche jedoch den Argumenten Hume's und Voltaire's unrettbar unterlagen. Der Pantheismus nun aber ist jenen schlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar. Nur dann nämlich, wenn man die Welt ganz von Außen und allein von der physikalischen Seite betrachtet und nichts Anderes, als die sich immer wiederherstellende Ordnung und dadurch komparative Unvergänglichkeit des Ganzen im Auge behält, geht es allenfalls, doch immer nur sinnbildlich an, sie für einen Gott zu erklären. Tritt man aber ins Innere, nimmt also die subjektive und die moralische Seite hinzu, mit ihrem Uebergewicht von Noth, Leiden und Qual, von Zwiespalt, Bosheit, Verruchtheit und Verkehrtheit, da wird man bald mit Schrecken inne, daß man nichts weniger, als eine Theophanie vor sich hat. — Ich nun aber habe gezeigt und habe es zumal in der Schrift „Vom Willen in der Natur" bewiesen, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem Willen in uns. Dadurch tritt nun wirklich die moralische Weltordnung in unmittelbaren Zusammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beschaffenheit des Willens muß seine Erscheinung genau entsprechen; hierauf beruht die §§ 63, 64 des ersten Bandes, gegebene Darstellung der ewigen Gerechtigkeit, und die Welt, obgleich aus eigener Kraft bestehend, erhält durchweg eine moralische Tendenz. Sonach ist jetzt allererst das seit Sokrates angeregte Problem wirklich gelöst und die Forderung der denkenden, auf das Moralische gerichteten Vernunft befriedigt. — Nie jedoch habe ich mich vermessen, eine Philosophie aufzustellen, die keine Fragen mehr übrig ließe. In diesem Sinne ist Philosophie wirklich unmöglich, sie wäre Allwissenheitslehre. Aber est quadam prodire tenus, si non datur ultra; es giebt eine Grenze, bis zu welcher das Nachdenken vordringen und soweit die Nacht unseres Daseins erhellen kann, wenngleich der Horizont dunkel

bleibt. Diese Grenze erreicht meine Lehre im Willen zum Leben, der, auf seine eigene Erscheinung, sich bejaht oder verneint. Darüber aber noch hinausgehen wollen ist, in meinen Augen, wie über die Atmosphäre hinausfliegen wollen. Wir müssen dabei stehen bleiben, wenngleich aus gelösten Problemen neue hervorgehen. Zudem ist aber darauf zu verweisen, daß die Gültigkeit des Satzes vom Grunde sich auf die Erscheinung beschränkt; dies war das Thema meiner ersten, schon 1813 herausgegebenen Abhandlung über jenen Satz vom Grunde. —

Jetzt gehe ich an die Ergänzungen einzelner Betrachtungen und will damit anfangen, meine § 67 des ersten Bandes gegebene Erklärung des Weinens, daß es nämlich aus dem Mitleid, dessen Gegenstand man selbst ist, entspringt, durch ein paar klassischer Dichterstellen zu belegen. — Am Schlusse des achten Gesanges der Odyssee bricht Odysseus, der bei seinen vielen Leiden nie weinend dargestellt wird, in Thränen aus, als er, noch ungekannt, beim Phäaken-König vom Sänger Demodokos sein früheres Heldenleben und Thaten besingen hört, indem dieses Andenken an seine glänzende Lebenszeit in Kontrast tritt mit seinem gegenwärtigen Elend. Also nicht dieses selbst unmittelbar, sondern die objektive Betrachtung desselben, das Bild seiner Gegenwart, hervorgehoben durch die Vergangenheit, ruft seine Thränen hervor; er fühlt Mitleid mit sich selbst. — Dieselbe Empfindung läßt Euripides den unschuldig verdammten und sein eigenes Schicksal beweinenden Hippolytos aussprechen:

Φευ· ειθ᾽ ην εμαυτον προσβλεπειν εναντιον
σταυθ᾽, ὡς εδακρυς᾽, οἱα πασχομεν κακα. (1084.)

(Heu, si liceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, quae patior.)

Endlich mag, als Beleg zu meiner Erklärung, hier noch eine Anekdote Platz finden, die ich der englischen Zeitung „Herald“ vom 16. Juli 1836 entnehme. Ein Klient, als er vor Gericht die Darlegung seines Falls durch seinen Advokaten angehört hatte, brach in einen Strom von Thränen aus und rief: „Nicht halb so viel glaubte ich gelitten zu haben, bis ich es heute hier angehört habe!“ —

Wie, bei der Unveränderlichkeit des Charakters, d. h. des eigentlichen Grundwollens des Menschen, eine wirklich moralische Reue dennoch möglich sei, habe ich zwar § 55 des ersten Bandes dargelegt, will jedoch noch die folgende Erläuterung hinzufügen, der ich ein Paar Definitionen voranschicken muß. — Neigung ist jede stärkere Empfänglichkeit des Willens für Motive einer gewissen Art. Leiden-

schaft ist eine so starke Neigung, daß die sie anregenden Motive eine Gewalt über den Willen ausüben, welche stärker ist, als die jedes möglichen, ihnen entgegenwirkenden Motivs, wodurch ihre Herrschaft über den Willen eine absolute wird, dieser folglich gegen sie sich passiv, leidend verhält. Hiebei ist jedoch zu bemerken, daß Leidenschaften den Grad, wo sie der Definition vollkommen entsprechen, selten erreichen, vielmehr als bloße Approximationen zu demselben ihren Namen führen, daher es alsdann doch noch Gegenmotive giebt, die ihre Wirkung allenfalls zu hemmen vermögen, wenn sie nur deutlich ins Bewußtsein treten. Der Affekt ist eine ebenso unwiderstehliche, jedoch nur vorübergehende Erregung des Willens, durch ein Motiv, welches seine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, sondern bloß dadurch erhält, daß es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller andern Motive, für den Augenblick, ausschließt, indem es in einer Vorstellung besteht, die, durch ihre übermäßige Lebhaftigkeit, die andern völlig verdunkelt, oder gleichsam durch ihre zu große Nähe sie ganz verdeckt, so daß sie nicht ins Bewußtsein treten und auf den Willen wirken können, wodurch daher die Fähigkeit der Ueberlegung und damit die intellektuelle Freiheit in gewissem Grade aufgehoben wird. Demnach verhält sich der Affekt zur Leidenschaft wie Fieberphantasie zum Wahnsinn.

Eine moralische Reue ist nun dadurch bedingt, daß, vor der That, die Neigung zu dieser dem Intellekt nicht freien Spielraum ließ, indem sie ihm nicht gestattete, die ihr entgegenstehenden Motive deutlich und vollständig ins Auge zu fassen, vielmehr ihn immer wieder auf die zu ihr auffordernden hinlenkte. Diese nun aber sind, nach vollbrachter That, durch diese selbst neutralisirt, mithin unwirksam geworden. Jetzt bringt die Wirklichkeit die entgegenstehenden Motive, als bereits eingetretene Folgen der That, vor den Intellekt, der nunmehr erkennt, daß sie die stärkern gewesen wären, wenn er sie nur gehörig ins Auge gefaßt und erwogen hätte. Der Mensch wird also inne, daß er gethan hat, was seinem Willen eigentlich nicht gemäß war; diese Erkenntniß ist die Reue. Denn er hat nicht mit völliger intellektueller Freiheit gehandelt, indem nicht alle Motive zur Wirksamkeit gelangten. Was die der That entgegenstehenden ausschloß, war, bei der übereilten, der Affekt, bei der überlegten die Leidenschaft. Oft hat es auch daran gelegen, daß seine Vernunft ihm die Gegenmotive zwar in abstracto vorhielt, aber nicht von einer hinlänglich starken Phantasie unterstützt wurde, die ihm den vollen Gehalt und die wahre Bedeutung derselben in Bildern vorgehalten hätte. Bei-

spiele zu dem Gesagten sind die Fälle, wo Rachsucht, Eifersucht, Habsucht zum Morde riethen; nachdem er vollbracht ist, sind diese erloschen, und jetzt erheben Gerechtigkeit, Mitleid, Erinnerung früherer Freundschaft, ihre Stimme, und sagen Alles, was sie vorhin gesagt haben würden, wenn man sie hätte zum Worte kommen lassen. Da tritt die bittere Reue ein, welche spricht: „Wär' es nicht geschehen, es geschähe nimmermehr." Eine unvergleichliche Darstellung derselben liefert die berühmte, alte schottische, auch von Herder übersetzte Ballade: „Edward, Edward!" — Auf analoge Art kann die Vernachlässigung des eigenen Wohls eine egoistische Reue herbeiführen, z. B. wenn eine übrigens unrathsame Ehe geschlossen ist, in Folge verliebter Leidenschaft, welche jetzt eben dadurch erlischt, wonach nun erst die Gegenmotive des persönlichen Interesses, der verlorenen Unabhängigkeit u. s. w. ins Bewußtsein treten und so reden, wie sie vorher geredet haben würden, wenn man sie hätte zum Worte kommen lassen. — Alle dergleichen Handlungen entspringen demnach im Grunde aus einer relativen Schwäche des Intellekts, sofern nämlich dieser sich vom Willen da übermeistern läßt, wo er, ohne sich von ihm stören zu lassen, seine Funktion des Vorhaltens der Motive hätte unerbittlich vollziehen sollen. Die Vehemenz des Willens ist dabei nur mittelbar die Ursache, sofern sie nämlich den Intellekt hemmt und dadurch sich Reue bereitet. — Die der Leidenschaftlichkeit entgegengesetzte Vernünftigkeit des Charakters, σωφροσυνη, besteht eigentlich darin, daß der Wille nie den Intellekt dermaaßen überwältigt, daß er ihn verhindere, seine Funktion der deutlichen, vollständigen und klaren Darlegung der Motive, in abstracto für die Vernunft, in concreto für die Phantasie, richtig auszuüben. Dies kann nun sowohl auf der Mäßigkeit und Gelindigkeit des Willens, als auf der Stärke des Intellekts beruhen. Es ist nur erfordert, daß der letztere relativ, für den vorhandenen Willen, stark genug sei, also Beide im angemessenen Verhältniß zu einander stehen. —

Den, § 62 des ersten Bandes, wie auch in der Preisschrift über die Grundlage der Moral, § 17, dargelegten Grundzügen der Rechtslehre sind noch folgende Erläuterungen beizufügen.

Die, welche, mit Spinoza, leugnen, daß es außer dem Staat ein Recht gebe, verwechseln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des Schutzes ist das Recht freilich nur im Staat versichert, aber es selbst ist von diesem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es bloß unterdrückt, nie aufgehoben werden. Demgemäß ist der Staat nichts weiter als eine Schutzanstalt, noth-

wendig geworden durch die mannigfachen Angriffe, welchen der Mensch ausgesetzt ist und die er nicht einzeln, sondern nur im Verein mit Andern abzuwehren vermag. Sonach bezweckt der Staat:

1) Zuvörderst Schutz nach Außen, welcher nöthig werden kann sowohl gegen leblose Naturkräfte, oder auch wilde Thiere, als gegen Menschen, mithin gegen andere Völkerschaften; wiewohl dieser Fall der häufigste und wichtigste ist, denn der schlimmste Feind der Menschen ist der Mensch: homo homini lupus. Indem, in Folge dieses Zweckes, die Völker den Grundsatz, stets nur defensiv, nie aggressiv gegen einander sich verhalten zu wollen, mit Worten, wenn auch nicht mit der That, aufstellen, erkennen sie das Völkerrecht. Dieses ist im Grunde nichts Anderes, als das Naturrecht, auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit, nämlich zwischen Volk und Volk, wo es allein walten muß, weil sein stärkerer Sohn, das positive Recht, da es eines Richters und eines Vollstreckers bedarf, nicht sich geltend machen kann. Demgemäß besteht dasselbe in einem gewissen Grad von Moralität im Verkehr der Völker mit einander, dessen Aufrechthaltung Ehrensache der Menschheit ist. Der Richterstuhl der Processe auf Grund desselben ist die öffentliche Meinung.

2) Schutz nach Innen, also Schutz der Mitglieder eines Staates gegen einander, mithin Sicherung des Privatrechts, mittelst Aufrechthaltung eines rechtlichen Zustandes, welcher darin besteht, daß die koncentrirten Kräfte Aller jeden Einzelnen schützen, woraus ein Phänomen hervorgeht, als ob Alle rechtlich, d. h. gerecht wären, also Keiner den Andern verletzen wollte.

Aber, wie durchgängig in menschlichen Dingen die Beseitigung eines Uebels einem neuen den Weg zu eröffnen pflegt, so führt die Gewährung jenes zwiefachen Schutzes das Bedürfniß eines dritten herbei, nämlich:

3) Schutz gegen den Beschützer, d. h. gegen Den, oder Die, welchen die Gesellschaft die Handhabung des Schutzes übertragen hat, also Sicherstellung des öffentlichen Rechtes. Diese scheint am vollkommensten dadurch erreichbar, daß man die Dreieinigkeit der schützenden Macht, also die Legislative, die Judikative und die Exekutive von einander sondert und trennt, so daß jede von Andern und unabhängig von den übrigen verwaltet wird. — Der große Werth, ja die Grundidee des Königthums scheint mir darin zu liegen, daß, weil Menschen Menschen bleiben, Einer so hoch gestellt, ihm so viel Macht, Reichthum, Sicherheit und absolute Unverletzlichkeit gegeben werden muß,

daß ihm für sich nichts zu wünschen, zu hoffen und zu fürchten bleibt; wodurch der ihm, wie Jedem einwohnende Egoismus, gleichsam durch Neutralisation, vernichtet wird, und er nun, gleich als wäre er kein Mensch, befähigt ist, Gerechtigkeit zu üben und nicht mehr sein, sondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben. Dies ist der Ursprung des gleichsam übermenschlichen Wesens, welches überall die Königswürde begleitet und sie so himmelweit von der bloßen Präsidentur unterscheidet. Daher muß sie auch erblich, nicht wählbar sein; theils damit Keiner im König seines Gleichen sehen könne, theils damit dieser für seine Nachkommen nur dadurch sorgen kann, daß er für das Wohl des Staates sorgt, welches mit dem seiner Familie ganz Eines ist.

Wenn man dem Staat, außer dem hier dargelegten Zweck des Schutzes, noch andere andichtet, so kann dies leicht den wahren in Gefahr setzen.

Das Eigenthumsrecht entsteht, nach meiner Darstellung, allein durch die Bearbeitung der Dinge. Diese schon oft ausgesprochene Wahrheit findet eine beachtenswerthe Bestätigung darin, daß sie sogar in praktischer Hinsicht geltend gemacht wird, in einer Aeußerung des nordamerikanischen Ex-Präsidenten Quincy Adams, welche zu finden ist in der Quarterly Review von 1840, Nr. 130, wie auch französisch, in der Bibliothèque universelle de Genève 1840, Juillet, No. 55. Ich will sie hier deutsch wiedergeben: „Einige Moralisten haben das Recht der Europäer, in den Landstrichen der amerikanischen Urvölker sich niederzulassen, in Zweifel gezogen. Aber haben sie die Frage reiflich erwogen? In Bezug auf den größten Theil des Landes, beruht das Eigenthumsrecht der Indianer selbst auf einer zweifelhaften Grundlage. Allerdings würde das Naturrecht ihnen ihre angebauten Felder, ihre Wohngebäude, hinreichendes Land für ihren Unterhalt und Alles, was persönliche Arbeit einem Jeden noch außerdem verschafft hätte, zusichern. Aber welches Recht hat der Jäger auf den weiten Wald, den er, seine Beute verfolgend, zufällig durchlaufen hat?“ u. s. f. — Eben so haben Die, welche in unsern Tagen sich veranlaßt sahen, den Kommunismus mit Gründen zu bekämpfen (z. B. der Erzbischof von Paris, in einem Hirtenbriefe, im Juni 1851), stets das Argument vorangestellt, daß das Eigenthum der Ertrag der Arbeit, gleichsam nur die verkörperte Arbeit sei. — Dies beweist abermals, daß das Eigenthumsrecht allein durch die auf die Dinge verwendete Arbeit zu begründen ist, indem es nur in dieser Eigenschaft freie Anerkennung findet und sich moralisch geltend macht.

Einen ganz anderartigen Beleg derselben Wahrheit liefert die moralische Thatsache, daß, während das Gesetz die Wilddieberei eben so schwer, in manchen Ländern sogar noch schwerer, als den Gelddiebstahl bestraft, dennoch die bürgerliche Ehre, welche durch diesen unwiederbringlich verloren geht, durch jene eigentlich nicht verwirkt wird, sondern der „Wilderer", sofern er nichts Anderes sich hat zu Schulden kommen lassen, zwar mit einem Makel behaftet ist, aber doch nicht, wie der Dieb, als unehrlich betrachtet und von Allen gemieden wird. Denn die Grundsätze der bürgerlichen Ehre beruhen auf dem moralischen und nicht auf dem bloß positiven Recht; das Wild aber ist kein Gegenstand der Bearbeitung, also auch nicht des moralisch gültigen Besitzes; das Recht darauf ist daher gänzlich ein positives und wird moralisch nicht anerkannt.

Dem Strafrechte sollte, nach meiner Ansicht, das Princip zum Grunde liegen, daß eigentlich nicht der Mensch, sondern nur die That gestraft wird, damit sie nicht wiederkehre; der Verbrecher ist bloß der Stoff, an dem die That gestraft wird, damit dem Gesetze, welchem zu Folge die Strafe eintritt, die Kraft abzuschrecken bleibe. Dies bedeutet der Ausdruck: „Er ist dem Gesetze verfallen." Nach Kants Darstellung, die auf ein jus talionis hinausläuft, ist es nicht die That, sondern der Mensch, welcher gestraft wird. — Auch das Pönitentiarsystem will nicht sowohl die That, als den Menschen strafen, damit er nämlich sich bessere; dadurch setzt es den eigentlichen Zweck der Strafe, Abschreckung von der That, zurück, um den sehr problematischen der Besserung zu erreichen. Ueberall aber ist es eine mißliche Sache, durch ein Mittel zwei verschiedene Zwecke erreichen zu wollen, wie viel mehr, wenn beide, in irgend einem Sinne, entgegengesetzte sind. Erziehung ist eine Wohlthat, Strafe soll ein Uebel sein; das Pönitentiargefängniß soll Beides zugleich leisten. — So groß ferner auch der Antheil sein mag, den Rohheit und Unwissenheit, im Verein mit der äußern Bedrängniß, an vielen Verbrechen haben, so darf man jene doch nicht als die Hauptursache derselben betrachten, indem Unzählige in derselben Rohheit und unter ganz ähnlichen Umständen lebend, keine Verbrechen begehen. Die Hauptsache fällt also doch auf den persönlichen, moralischen Charakter zurück; dieser aber ist, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargethan habe, schlechterdings unveränderlich. Daher ist eigentliche moralische Besserung gar nicht möglich, sondern nur Abschreckung von der That. Daneben läßt sich Berichtigung der Erkenntniß und Erweckung der Arbeitslust allerdings erreichen; es wird sich zeigen, wie

weit dies wirken kann. Ueberdies erhellt aus dem von mir im Text aufgestellten Zweck der Strafe, daß, wo möglich, das scheinbare Leiden derselben das wirkliche übersteigen solle; die einsame Einsperrung leistet aber das Umgekehrte. Die große Pein derselben hat keine Zeugen und wird von Dem, der sie noch nicht erfahren hat, keineswegs anticipirt, schreckt also nicht ab. Sie bedroht den durch Mangel und Noth zum Verbrechen Versuchten mit dem entgegengesetzten Pol des menschlichen Elends, mit der Langenweile; aber, wie Goethe richtig bemerkt:

Wird uns eine rechte Qual zu Theil,
Dann wünschen wir uns Langeweil.

Die Aussicht darauf wird ihn daher so wenig abschrecken, wie der Anblick der palastartigen Gefängnisse, welche von den ehrlichen Leuten für die Spitzbuben erbaut werden. Will man aber diese Pönitentiargefängnisse als Erziehungsanstalten betrachten, so ist zu bedauern, daß der Eintritt dazu nur durch Verbrechen erlangt wird, statt daß sie hätten diesen zuvorkommen sollen. —

Daß, wie Beccaria*) gelehrt hat, die Strafe ein richtiges Verhältniß zum Verbrechen haben soll, beruht nicht darauf, daß sie eine Buße für dasselbe wäre, sondern darauf, das das Pfand dem Werthe Dessen, wofür es haftet, angemessen sein muß. Daher ist Jeder berechtigt, als Garantie der Sicherheit seines Lebens fremdes Leben zum Pfande zu fordern, nicht aber eben so für die Sicherheit seines Eigenthums, als für welches fremde Freiheit u. s. w. Pfand genug ist. Zur Sicherstellung des Lebens der Bürger ist daher die Todesstrafe schlechterdings nothwendig. Denen, welche sie aufheben möchten, ist zu antworten: „schafft erst den Mord aus der Welt; dann soll die Todesstrafe nachfolgen." Auch sollte sie den entschiedenen Mordversuch ebenso wie den Mord treffen; denn das Gesetz will die That strafen, nicht den Erfolg rächen. Ueberhaupt giebt der zu verhütende Schaden den richtigen Maaßstab für die anzudrohende Strafe, nicht aber giebt ihn der moralische Unwerth der verbotenen Handlung.**)

---

*) Cesare Beccaria (1738—94), berühmter italienischer Rechtsphilosoph trat in seinem Werke „Dei delitti e delle pene" (1762) gegen die Härten und Mißbräuche der Strafjustiz seiner Zeit energisch auf. Besonders ist Beccaria bekannt durch seine scharfsinnige Bekämpfung der Todesstrafe. Seinem Berufe nach war er Lehrer der Staatswissenschaften an der Hochschule in Mailand. Von dem genannten Werke haben wir viele deutsche Uebersetzungen, u. A. von Glaser (Wien 1851). A. d. H.

**) Man sieht, Schopenhauer folgt in seiner Vertheidigung der Todes-

Daher kann das Gesetz, mit Recht, auf das Fallenlassen eines Blumentopfes vom Fenster Zuchthausstrafe, auf das Tabakrauchen im Walde, während des Sommers, Karrenstrafe setzen, dasselbe jedoch im Winter erlaubt sein lassen. Aber, wie in Polen, auf das Schießen eines Auerochsen den Tod zu setzen, ist zu viel, da die Erhaltung des Geschlechts der Auerochsen nicht mit Menschenleben erkauft werden darf. Neben der Größe des zu verhütenden Schadens kommt, bei Bestimmung des Maaßes der Strafe, die Stärke der zur verbotenen Handlung antreibenden Motive in Betracht. Ein ganz anderer Maaßstab würde für die Strafe gelten, wenn Buße, Vergeltung, jus talionis, der wahre Grund derselben wäre. Aber der Kriminalkodex soll nichts Anderes sein, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu möglichen verbrecherischen Handlungen; daher muß jedes derselben die Motive zu diesen letzteren entschieden überwiegen, und zwar um so mehr, je größer der Nachtheil ist, welcher aus der zu verhütenden Handlung entspringen würde, je stärker die Versuchung dazu und je schwieriger die Ueberführung des Thäters, — stets unter der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht frei, sondern durch Motive bestimmbar ist, — außerdem ihm gar nicht beizukommen wäre. Soviel zur Rechtslehre. —

In meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens habe ich die Ursprünglichkeit und Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters, aus welchem der moralische Gehalt des Lebenswandels hervorgeht, nachgewiesen. Sie steht als Thatsache fest. Aber um die Probleme in ihrer Größe zu erfassen, ist es nöthig, die Gegensätze bisweilen hart aneinander zu stellen. An diesen also vergegenwärtige man sich, wie unglaublich groß der angeborene Unterschied zwischen Mensch und Mensch ausfällt, im Moralischen und im Intellektuellen. Hier Edelmuth und Weisheit, dort Bosheit und Dummheit. Dem Einen leuchtet die Güte des Herzens aus den Augen, oder auch der Stempel des Genies thront auf seinem Antlitz. Der niederträchtigen Physiognomie eines Andern ist das Gepräge moralischer Nichtswürdigkeit und intellektueller Stumpfheit, von den Händen der Natur selbst, unverkennbar und unauslöschlich aufgedrückt; er sieht darein, als müßte er sich seines Daseins schämen. Diesem Aeußern aber entspricht wirklich das Innere. Unmöglich können wir annehmen, daß solche Unterschiede, die das

---

strafe dem sogen. Verhütungs- und Abschreckungsprincip. Aber die neuere Kriminalstatistik hat gerade hier das merkwürdige Resultat ergeben, daß in den Ländern, in denen am Meisten hingerichtet wird, die Zahl der Verbrechen, auf welche der Tod steht, eine immer größere wird. Das Verhütungs- und Abschreckungsprincip hat sich also hier nicht bewährt. A. d. H.

ganze Wesen des Menschen umgestalten und durch nichts aufzuheben sind, welche ferner, im Konflikt mit den Umständen, seinen Lebenslauf bestimmen, ohne Schuld oder Verdienst der damit Behafteten vorhanden sein könnten und das bloße Werk des Zufalls wären. Schon hieraus ist evident, daß der Mensch, in gewissem Sinne, sein eigenes Werk sein muß. Nun aber können wir andererseits den Ursprung jener Unterschiede empirisch nachweisen in der Beschaffenheit der Eltern, und noch dazu ist das Zusammentreffen und die Verbindung dieser Eltern offenbar das Werk höchst zufälliger Umstände gewesen. — Durch solche Betrachtungen nun werden wir mächtig hingewiesen auf den Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Wesen an sich der Dinge, welcher allein die Lösung jenes Problems enthalten kann. Nur mittelst der Formen der Erscheinung offenbart sich das Ding an sich; was daher aus diesem selbst hervorgeht, muß dennoch in jenen Formen, also auch am Bande der Ursächlichkeit auftreten; demzufolge wird es hier sich uns darstellen als das Werk einer geheimen, uns unbegreiflichen Leitung der Dinge, deren bloßes Werkzeug der äußere, erfahrungsmäßige Zusammenhang wäre, in welchem inzwischen Alles, was geschieht durch Ursachen herbeigeführt, also nothwendig und von außen bestimmt eintritt, während der wahre Grund davon im Innern des also erscheinenden Wesens liegt. Freilich können wir hier die Lösung des Problems nur ganz von Weitem absehen, und gerathen, indem wir ihm nachdenken, in einem Abgrund von Gedanken, recht eigentlich, wie Hamlet sagt, thoughts beyond the reaches of our souls, Ueber diese geheime, ja selbst nur gleichnißweise zu denkende Leitung der Dinge habe ich meine Gedanken dargelegt in dem Aufsatz „über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen", im ersten Bande der Parerga. —

Im § 14 meiner Preisschrift über die Grundlage der Moral findet man eine Darstellung des Egoismus, seinem Wesen nach, als deren Ergänzung folgender Versuch, seine Wurzel aufzudecken, zu betrachten ist. — Die Natur selbst widerspricht sich geradezu, je nachdem sie vom Einzelnen oder vom Allgemeinen aus, von Innen oder von Außen, vom Centrum oder von den Peripherie aus redet. Ihr Centrum nämlich hat sie in jedem Individuum; denn jedes ist der ganze Wille zum Leben. Daher, sei dasselbe auch nur ein Insekt, oder ein Wurm, die Natur selbst aus ihm also redet: „Ich allein bin Alles in Allem; an meiner Erhaltung ist Alles gelegen, das Uebrige mag zu Grunde gehen, es ist eigentlich nichts." So redet die Natur vom besondern Standpunkte, also von dem des Selbstbewußtseins aus

und hierauf beruht der Egoismus jedes Lebenden. Hingegen vom allgemeinen Standpunkt aus, — welches der des Bewußtseins von andern Dingen, also der des objektiven Erkennens ist, das für den Augenblick absieht von dem Individuum, an dem die Erkenntniß haftet, — also von Außen, von der Peripherie aus, redet die Natur so: „Das Individuum ist nichts und weniger als nichts. Millionen Individuen zerstöre ich tagtäglich, zum Spiel und Zeitvertreib; ich gebe ihr Geschick dem launigsten und muthwilligsten meiner Kinder preis, dem Zufall, der nach Belieben auf sie Jagd macht. Millionen neuer Individuen schaffe ich jeden Tag, ohne alle Verminderung meiner hervorbringenden Kraft, so wenig, wie die Kraft eines Spiegels erschöpft wird, durch die Zahl der Sonnenbilder, die er nach einander auf die Wand wirft. Das Individuum ist nichts.“ — Nur wer diesen offerbaren Widerspruch der Natur wirklich zu vereinen und auszugleichen weiß, hat eine wahre Antwort auf die Frage nach der Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit seines eigenen Selbst. Ich glaube in den ersten vier Kapiteln dieses vierten Buches der Ergänzungen eine förderliche Anleitung zu solcher Erkenntniß gegeben zu haben. Das Obige läßt übrigens sich auch folgendermaaßen erläutern. Jedes Individuum, indem es nach Innen blickt, erkennt in seinem Wesen, welches sein Wille ist, das Ding an sich, daher das überall allein Reale. Demnach erfaßt es sich als den Kern und Mittelpunkt der Welt, und findet sich unendlich wichtig. Blickt es hingegen nach Außen; so ist es auf dem Gebiete der Vorstellung, der bloßen Erscheinung, wo es sich sieht als ein Individuum unter unendlich vielen Individuen, sonach als ein höchst Unbedeutendes, ja gänzlich Verschwindendes. Folglich ist jedes, auch das unbedeutendste Individuum, jedes Ich, von Ihnen gesehen, Alles in Allem, von Außen gesehen hingegen, ist es nichts, oder doch so viel wie nichts. Hierauf also beruht der große Unterschied zwischer Dem, was nothwendig Jeder in seinen eigenen Augen, und Dem, was er in den Augen aller Andern ist, mithin der Egoismus, den Jeder Jedem vorwirft. —

In Folge dieses Egoismus ist unser Aller Grundirrthum dieser, daß wir einander gegenseitig Nicht-Ich sind. Hingegen ist gerecht, edel, menschenfreundlich sein, nichts Anderes, als meine Metaphysik in Handlungen übersetzen. — Sagen, daß Zeit und Raum bloße Formen unserer Erkenntniß, nicht Bestimmungen der Dinge an sich sind, ist dasselbe, wie sagen, daß die Metempsychosenlehre: „Du wirst einst als Der, den du jetzt verletzest, wiedergeboren werden und die gleiche Verletzung erleiden“ identisch ist mit der oft erwähnten Brahmanenformel

Tat twam asi, „Dies bist Du". — Aus der unmittelbaren und intuitiven Erkenntniß der metaphysischen Identität aller Wesen geht, wie ich öfter, besonders § 22 der Preisschrift über die Grundl. der Moral, gezeigt habe, alle ächte Tugend hervor. Sie ist aber deswegen nicht die Folge einer besondern Ueberlegenheit des Intellekts, vielmehr ist selbst der schwächste hinreichend, das principium individuationis zu durchschauen, worauf es allein dabei ankommt. Demgemäß kann man den vortrefflichsten Charakter sogar bei einem schwachem Verstande finden, und ist ferner die Erregung unsers Mitleids von keiner Anstrengung unsers Intellekts begleitet. Es scheint vielmehr, daß die erforderte Durchschauung des principii individuationis in Jedem vorhanden sein würde, wenn nicht sein Wille sich ihr widersetzte, welcher, vermöge seines unmittelbaren, geheimen und despotischen Einflusses auf den Intellekt, sie meistens nicht aufkommen läßt, so daß alle Schuld zuletzt doch auf den Willen zurückfällt, wie es auch der Sache angemessen ist.

Die oben berührte Lehre von der Metempsychose entfernt sich bloß dadurch von der Wahrheit, daß sie in die Zukunft verlegt, was schon jetzt ist. Sie läßt nämlich mein inneres Wesen an sich selbst erst nach meinem Tode in Andern dasein, während, der Wahrheit nach, es schon jetzt auch in ihnen lebt, und der Tod bloß die Täuschung, vermöge deren ich dessen nicht inne werde, aufhebt, gleichwie das zahllose Heer der Sterne allezeit über unserm Haupte leuchtet, aber uns erst sichtbar wird, wenn die eine nahe Erdensonne untergegangen ist. Von diesem Standpunkt aus erscheint meine individuelle Existenz, so sehr sie auch, jener Sonne gleich, mir Alles überstrahlt, im Grunde doch nur als ein Hinderniß, welches zwischen mir und der Erkenntniß des wahren Umfangs meines Wesens steht. Und weil jedes Individuum, in seiner Erkenntniß, diesem Hindernisse unterliegt, so ist er eben die Individuation, welche den Willen zum Leben über sein eigenes Wesen im Irrthum erhält; sie ist die Maja des Brahmanismus. Der Tod ist eine Widerlegung dieses Irrthums und hebt ihn auf. Ich glaube, wir werden im Augenblicke des Sterbens inne, daß eine bloße Täuschung unser Dasein auf unsere Person beschränkt hatte. Sogar empirische Spuren hievon lassen sich nachweisen in manchen dem Tode, durch Aufhebung der Koncentration des Bewußtseins im Gehirn, verwandten Zuständen, unter denen der magnetische Schlaf der hervorstechendste ist, als in welchem, wenn er die höheren Grade erreicht, unser Dasein, über unsere Person hinaus und in andern Wesen, sich durch mancherlei Symptome kund giebt, am auffallendsten durch un-

mittelbare Theilnahme an den Gedanken eines andern Individuums, zuletzt sogar durch die Fähigkeit, das Abwesende, Entfernte, ja, das Zukünftige zu erkennen, also durch eine Art von Allgegenwart.

Auf dieser metaphysischen Identität des Willens, als des Dinges an sich, bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen, beruhen überhaupt drei Phänomene, welche man unter den gemeinsamen Begriff der Sympathie bringen kann: 1) das Mitleid, welches, wie ich dargethan habe, die Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe, caritas ist; 2) die Geschlechtsliebe mit eigensinniger Auswahl, amor, welche das Leben der Gattung ist, das seinen Vorrang vor dem der Individuen geltend macht: 3) die Magie, zu welcher auch der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren gehören. Demnach ist Sympathie zu definiren: das empirische Hervortreten der metaphysischen Identität des Willens, durch die physische Vielheit seiner Erscheinungen hindurch, wodurch sich ein Zusammenhang kund giebt, der gänzlich verschieden ist von dem durch die Formen der Erscheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen.

Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben.

Der Mensch hat sein Dasein und Wesen entweder mit seinem Willen, d. h. seiner Einwilligung, oder ohne diese; im letztern Falle wäre eine solche, durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Existenz eine schreiende Ungerechtigkeit. — Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripatetiker und Akademiker, bemühen sich vergeblich, zu beweisen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen, die Erfahrung schrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philosophen, wenn gleich ihnen nicht deutlich bewußt, eigentlich zu Grunde lag, war die vorausgesetzte Gerechtigkeit der Sache; wer schuldlos war, sollte auch frei von Leiden, also glücklich sein. Allein die ernstliche und tiefe Lösung des Problems liegt in der christlichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen; demnach ein Mensch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menschenliebe, mithin das αγαθον, honestum, ausgeübt hat, dennoch nicht, wie Cicero meint, culpa omni carens (Tusc. V, 1) ist, sondern el delito mayor del hombre es haber nacido (des Menschen größte Schuld ist, daß er geboren ward), wie es, aus viel tieferer Erkenntniß, als jene Weisen, der durch das Christenthum erleuchtete Dichter Calderon ausgedrückt hat. Daß demnach der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, kann nur Dem widersinnig erscheinen, der ihn für erst soeben aus Nichts ge-

worden und für das Werk eines Andern hält. In Folge dieser Schuld also, die daher von seinem Willen ausgegangen sein muß, bleibt der Mensch, mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den physischen und geistigen Leiden preisgegeben, ist also nicht glücklich. Dies folgt aus der ewigen Gerechtigkeit, von der ich § 63 des ersten Bandes geredet habe. Daß aber, wie St. Paulus (Röm. 3, 21 fg.), Augustinus und Luther lehren, die Werke nicht rechtfertigen können, indem wir Alle wesentlich Sünder sind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, daß, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir sollten, wir auch sein müßten, wie wir sollten. Dann aber bedürften wir keiner Erlösung aus unserm jetzigen Zustande, wie solche nicht nur das Christenthum, sondern auch Brahmanismus und Buddhaismus (unter dem auf Englisch durch final emancipation ausgedrückten Namen) als das höchste Ziel darstellen; d. h. wir brauchten nicht etwas ganz Anderes, ja, Dem was wir sind Entgegengesetztes, zu werden. Weil wir aber sind, was wir nicht sein sollten, thun wir auch nothwendig was wir nicht thun sollten. Darum also bedürfen wir einer völligen Umgestaltung unsers Sinnes und Wesens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlösung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari, liegt, so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer essentia et existentia, da aus dieser das operari nothwendig hervorgeht, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargethan habe. Demnach ist eigentlich unsere einzige wahre Sünde die Erbsünde. Diese nun läßt der christliche Mythos zwar erst, nachdem der Mensch schon da war, entstehen, und dichtet ihm dazu, per impossibile, einen freien Willen an, dies thut er aber eben als Mythos. Der innerste Kern und Geist des Christenthums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus derselbe; sämmtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst; nur daß das Christenthum hiebei nicht, wie jene älteren Glaubenslehren, direkt und unumwunden verfährt, also nicht die Schuld geradezu durch das Dasein selbst gesetzt sein, sondern sie durch eine That des ersten Menschenpaares entstehen läßt. Dies war nur unter der Fiktion eines liberi arbitrii indifferentiae möglich, und nur wegen des jüdischen Grunddogmas, dem jene Lehre hier eingepflanzt werden sollte, nöthig. Weil, der Wahrheit nach, eben das Entstehen des Menschen selbst die That seines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall Eins ist, und daher mit der essentia und existentia des Menschen die Erbsünde, von der alle andern Sünden die Folge sind, schon eintrat, das jüdische Grund-

dogma aber eine solche Darstellung nicht zuließ, so lehrte Augustinus, in seinen Büchern de libero arbitrio, daß der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfalle schuldlos gewesen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Nothwendigkeit der Sünde verstrickt sei. — Das Gesetz, ὁ νομος, im biblischen Sinn, fordert immerfort, daß wir unser Thun ändern sollen, während unser Wesen unverändert bliebe. Weil aber dies unmöglich ist, so sagt Paulus, daß keiner vor dem Gesetz gerechtfertigt sei; die Wiedergeburt in Jesu Christo allein, die Folge der Gnadenwirkung, vermöge welcher ein neuer Mensch entsteht und der alte aufgehoben wird (d. h. eine fundamentale Sinnesänderung), könne uns aus dem Zustand der Sündhaftigkeit in den der Freiheit und Erlösung versetzen. Dies ist der christliche Mythos, in Hinsicht auf die Ethik. Aber freilich hat der jüdische Theismus, auf den er gepfropft wurde, gar wundersame Zusätze erhalten müssen, um sich jenem Mythos anzufügen; dabei bot die Fabel vom Sündenfall die einzige Stelle dar für das Pfropfreis altindischen Stammes. Jener gewaltsam überwundenen Schwierigkeit eben ist es zuzuschreiben, daß die christlichen Mysterien ein so seltsames, dem gemeinen Verstande widerstrebendes Ansehen erhalten haben, welches den Proselytismus erschwert, und wegen dessen, aus Unfähigkeit, den tiefen Sinn derselben zu fassen, der Pelagianismus, oder heutige Rationalismus, sich gegen sie auflehnt und sie wegzuexegesiren sucht, dadurch aber das Christenthum zum Judenthum zurückführt.

Aber ohne Mythos zu reden: so lange unser Wille derselbe ist, kann unsere Welt keine andere sein. Zwar wünschen Alle erlöst zu werden aus dem Zustande des Leidens und des Todes; sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Seligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen, aber nur nicht auf eigenen Füßen, sondern hingetragen möchten sie werden, durch den Lauf der Natur. Allein das ist unmöglich. Daher wird sie zwar uns nie fallen und zu nichts werden lassen, aber sie kann uns nirgends hinbringen, als immer nur wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch sei, als ein Theil der Natur zu existiren, erfährt Jeder an seinem eigenen Leben und Sterben. — Demnach ist allerdings das Dasein anzusehen als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlösung ist, auch trägt es durchweg diesen Charakter. In diesem Sinne wird es daher von den alten Samanäischen Religionen aufgefaßt, und auch, wiewohl mit einem Umschweif, vom eigentlichen und ursprünglichen Christenthum; sogar das Judenthum selbst enthält wenigstens im Sündenfall (dieser seiner redeeming feature)

den Keim zu solcher Ansicht. Bloß das griechische Heidenthum und der Islam sind ganz optimistisch; daher im Ersteren die entgegengesetzte Tendenz sich wenigstens im Trauerspiel Luft machen mußte, im Islam aber, der, wie die neueste, so auch die schlechteste aller Religionen ist, trat sie als Sufismus auf, diese sehr schöne Erscheinung, welche durchaus indischen Geistes und Ursprungs ist und jetzt schon über tausend Jahre fortbesteht. Als Zweck unsers Daseins ist in der That nichts Anderes anzugeben, als die Erkenntniß, daß wir besser nicht da wären. Dies aber ist die wichtigste aller Wahrheiten, die daher ausgesprochen werden muß, so sehr sie auch mit der heutigen europäischen Denkweise im Kontrast steht, ist sie doch dagegen im ganzen nicht-islamisirten Asien die anerkannteste Grundwahrheit, heute so gut, wie vor dreitausend Jahren.

Wenn wir nun den Willen zum Leben im Ganzen und objektiv betrachten, so haben wir, dem Gesagten gemäß, ihn uns zu denken als in einem Wahn begriffen, von welchem zurückzukommen, also sein ganzes vorhandenes Streben zu verneinen, Das ist, was die Religionen als die Selbstverleugnung, abnegatio sui ipsius, bezeichnen; denn das eigentliche Selbst ist der Wille zum Leben. Die moralischen Tugenden, also Gerechtigkeit und Menschenliebe, da sie, wie ich gezeigt habe, wenn lauter, daraus entspringen, daß der Wille zum Leben, das principium individuationis durchschauend, sich selbst in allen seinen Erscheinungen wiedererkennt, sind demzufolge zuvörderst ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erscheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz fest befangen ist, sondern die Enttäuschung schon eintritt, so, daß man gleichnißweise sagen könnte, er schlage bereits mit den Flügeln, um davon zu fliegen. Umgekehrt, sind Ungerechtigkeit, Bosheit, Grausamkeit, Anzeichen des Gegentheils, also der tiefsten Befangenheit in jenem Wahn. Nächstdem aber sind jene moralischen Tugenden ein Beförderungsmittel der Selbstverleugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtschaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, diese erste und wichtigste Kardinaltugend, ist eine so schwere Aufgabe, daß, wer sich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süße, welche das Genügen an ihm erfordert, benehmen und dadurch den Willen von demselben abwenden, also zur Resignation leiten. Sind doch eben, was die Rechtschaffenheit ehrwürdig macht, die Opfer, welche sie kostet; in Kleinigkeiten wird sie nicht bewundert. Ihr Wesen besteht eigentlich darin, daß der Gerechte die Lasten und Leiden, welche das Leben mit sich bringt, nicht

durch List oder Gewalt, auf Andere wälzt, wie es der Ungerechte thut, sondern selbst trägt, was ihm beschieden ist, wodurch er die volle Last des dem Menschenleben aufgelegten Uebels unvermindert zu tragen bekommt. Dadurch wird die Gerechtigkeit ein Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben, indem Noth und Leiden, diese eigentliche Bestimmung des Menschenlebens, ihre Folge sind, diese aber zur Resignation hinleiten. Noch schneller führt allerdings die weiter gehende Tugend der Menschenliebe, caritas, eben dahin, denn vermöge ihrer übernimmt man sogar die ursprünglich den Andern zugefallenen Leiden, eignet sich daher von diesen einen größern Theil an, als, nach dem Gange der Dinge, das eigene Individuum treffen würde. Wer von dieser Tugend beseelt ist, hat sein eigenes Wesen in jedem Andern wiedererkannt. Dadurch nun identificirt er sein eigenes Loos mit dem der Menschheit überhaupt; dieses nun aber ist ein hartes Loos, das des Mühens, Leidens und Sterbens. Wer also, indem er jedem zufälligen Vortheil entsagt, für sich kein anderes, als das Loos der Menschheit überhaupt will, kann auch dieses nicht lange mehr wollen, die Anhänglichkeit an das Leben und seine Genüsse muß jetzt bald weichen und einer allgemeinen Entsagung Platz machen, mithin wird die Verneinung des Willens eintreten. Weil nun diesem gemäß Armuth, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art schon durch die vollkommenste Ausübung der moralischen Tugenden herbeigeführt werden, wird von Vielen, und vielleicht mit Recht, die Askese im allerengsten Sinne, also das Aufgeben jedes Eigenthums, das absichtliche Aufsuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbstpeinigung, das Fasten, das härene Hemd und die Kasteiung, als überflüssig verworfen. Die Gerechtigkeit selbst ist das härene Hemd, welches dem Eigener stete Beschwerde bereitet, und die Menschenliebe, die das Nöthige weggiebt, das immerwährende Fasten*). Eben deshalb ist der Buddhaismus frei von jeder strengen und übertriebenen Askese, welche im Brahmanismus eine so große Rolle spielt, also von der absichtlichen Selbstpeinigung. Er läßt es bei dem Cölibat, der

*) Sofern man hingegen die Askese gelten läßt, wäre die in meiner Preisschrift über das Fundament der Moral gegebene Aufstellung der letzten Triebfedern des menschlichen Handelns, nämlich 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe und 3) fremdes Wohl, noch durch eine vierte zu ergänzen: eigenes Wehe, welches ich hier bloß im Interesse der systematischen Konsequenz beiläufig bemerke. Dort nämlich mußte, da die Preisfrage im Sinn der im protestantischen Europa geltenden philosophischen Ethik gestellt war, diese vierte Triebfeder stillschweigend übergangen werden.

freiwilligen Armuth, Demuth und Gehorsam der Mönche und Enthaltung von thierischer Nahrung, wie auch von aller Weltlichkeit, bewenden. Weil ferner das Ziel, zu welchem die moralischen Tugenden führen, das hier nachgewiesene ist, so sagt die Vedantaphilosophie*) mit Recht, daß, nachdem die wahre Erkenntniß und in ihrem Gefolge die gänzliche Resignation, also die Wiedergeburt, eingetreten ist, alsdann die Moralität oder Immoralität des frühern Wandels gleichgültig wird, und gebraucht auch hier wieder den von den Brahmanen so oft angeführten Spruch: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, viso supremo illo (Sancara, sloca 32). So anstößig nun diese Ansicht Manchen sein mag, denen eine Belohnung im Himmel, oder Bestrafung in der Hölle, eine viel befriedigendere Erklärung der ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist, wie denn auch der gute Windischmann jene Lehre, indem er sie darlegt, perhorrescirt, so wird doch, wer auf den Grund der Sachen zu gehen vermag, finden, daß dieselbe am Ende übereinstimmt mit jener christlichen, zumal von Luther urgirten, daß nicht die Werke, sondern nur der durch Gnadenwirkung eintretende Glaube selig mache, und daß wir daher durch unser Thun nie gerechtfertigt werden können, sondern nur vermöge der Verdienste des Mittlers Vergebung der Sünden erlangen. Es ist sogar leicht abzusehen, daß, ohne solche Annahmen, das Christenthum endlose Strafen für Alle, und der Brahmanismus endlose Wiedergeburten für Alle aufstellen müßte, es also in Beiden zu keiner Erlösung käme. Die sündlichen Werke und ihre Folgen müssen, sei es nun durch fremde Begnadigung, oder durch Eintritt eigener besserer Erkenntniß, ein Mal getilgt und vernichtet werden, sonst hat die Welt kein Heil zu hoffen, nachher aber werden sie gleichgültig. Dies ist auch die *μετανοια και αφεσις ἁμαρτιων*, deren Verkündigung der bereits auferstandene Christus seinen Aposteln, als die Summe ihrer Mission, schließlich auflegt (Luc. 24, 47). Die moralischen Tugenden sind eben nicht der letzte Zweck, sondern nur eine Stufe zu demselben. Diese Stufe ist im christlichen Mythos bezeichnet durch das Essen vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, mit welchem die moralische Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbsünde eintritt. Diese selbst ist in Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben, die Verneinung des-

---

*) Siehe F. H. H. Windischmann's Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, p. 116, 117 et 121—23; wie auch Oupnekhat, Vol. I, p. 340, 356, 360.

selben hingegen, in Folge aufgegangener besserer Erkenntniß, ist die Erlösung. Zwischen diesen Beiden also liegt das Moralische; es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens, oder, mythisch, vom Eintritt der Erbsünde bis zur Erlösung durch den Glauben der Mittlerschaft des inkarnirten Gottes (Avatars), oder, nach der Veda-Lehre. durch alle Wiedergeburten, welche die Folge der jedesmaligen Werke sind, bis die rechte Erkenntniß und mit ihr die Erlösung (final emancipation). Mokscha, d. i. Wiedervereinigung mit dem Brahm, eintritt. Die Buddhaisten aber bezeichnen, mit voller Redlichkeit, die Sache bloß negativ, durch Nirwana, welches die Negation dieser Welt, oder des Sansara ist. Wenn Nirwana als das Nichts definirt wird, so will dies nur sagen, daß der Sansara kein einziges Element enthält, welches zur Definition, oder Konstruktion des Nirwana dienen könnte. Eben dieserhalb nennen die Jainas, welche nur dem Namen nach von den Buddhaisten verschieden sind, die vedagläubigen Brahmanen Sabdapramans, welcher Spottname bezeichnen soll, daß sie auf Hörensagen glauben, was sich nicht wissen, noch beweisen läßt (Asiat. researches, Vol. 6, p. 474).

Wenn manche alte Philosophen, wie Orpheus, die Pythagoreer, Platon (z. B. in Phaedone p. 151, 183 sq. Bip., und siehe Clem. Alex. strom., III, p. 400 sq.) ganz so wie der Apostel Paulus, die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe bejammern und von derselben befreit zu werden wünschen, so verstehen wir den eigentlichen und wahren Sinn dieser Klage, sofern wir, im zweiten Buch, erkannt haben, daß der Leib der Wille selbst ist, objektiv angeschaut, als räumliche Erscheinung.

In der Stunde des Todes entscheidet sich, ob der Mensch in den Schooß der Natur zurückfällt, oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern — — —; für diesen Gegensatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort, eben weil diese sämmtlich aus der Objektivation des Willens genommen sind, daher dieser angehören, folglich das absolute Gegentheil desselben auf keine Weise ausdrücken können, welches demnach für uns als eine bloße Negation stehen bleibt. Inzwischen ist der Tod des Individuums die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: „Hast du genug? Willst du aus mir hinaus?“ Damit sie oft genug geschehe, ist das individuelle Leben so kurz. In diesem Sinne gedacht sind die Ceremonien, Gebete und Ermahnungen der Brahmanen zur Zeit des Todes, wie man sie im Upanischad an mehreren Stellen aufbewahrt findet, und ebenso

die christliche Fürsorge für gehörige Benutzung der Sterbestunde, mittelst Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Oelung; daher auch die christlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. Daß heut zu Tage Viele gerade dies sich wünschen, beweist eben nur, daß sie nicht mehr auf dem christlichen Standpunkt stehen, welcher der der Verneinung des Willens zum Leben ist, sondern auf dem der Bejahung, welcher der heidnische ist.

Der aber wird am wenigsten fürchten, im Tode zu nichts zu werden, der erkannt hat, daß er schon jetzt nichts ist, und der mithin keinen Antheil mehr an seiner individuellen Erscheinung nimmt, indem in ihm die Erkenntniß den Willen gleichsam verbrannt und verzehrt hat, so daß kein Wille, also keine Sucht nach individualem Dasein in ihm mehr übrig ist.

Die Individualität inhärirt zwar zunächst dem Intellekt, der die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhärirt auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist; dieser selbst jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhärirt also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung. Schon die Heiligkeit, welche jeder rein moralischen Handlung anhängt, beruht darauf, daß eine solche, im letzten Grunde, aus der unmittelbaren Erkenntniß der numerischen Identität des innern Wesens alles Lebenden entspringt. Diese Identität ist aber eigentlich nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da seine Bejahung (Sansara) die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus e i n e r Wurzel, und eben so andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. Wenn nun, wie ich genugsam gezeigt habe, schon die moralischen Tugenden aus dem Innewerden jener Identität aller Wesen entstehen, diese aber nicht in der Erscheinung, sondern nur im Dinge an sich, in der Wurzel aller Wesen liegt, so ist die tugendhafte Handlung ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die beibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist.

Ein Folgesatz des Gesagten ist, das wir keinen Grund haben anzunehmen, daß es noch vollkommenere Intelligenzen, als die menschliche gebe. Denn wir sehen, daß schon diese hinreicht, dem Willen diejenige Erkenntniß zu verleihen, in Folge welcher er sich selbst ver-

neint und aufhebt, womit die Individualität und folglich die Intelligenz, welche bloß ein Werkzeug individueller, mithin animalischer Natur ist, wegfällt. Dies wird uns weniger anstößig erscheinen, wenn wir erwägen, daß wir sogar die möglichst vollkommenen Intelligenzen, welche wir hiezu versuchsweise annehmen mögen, uns doch nicht wohl eine endlose Zeit hierdurch bestehend denken können, welche nämlich viel zu arm ausfallen würde, um jenen stets neue und ihrer würdige Objekte zu liefern. Weil nämlich das Wesen aller Dinge im Grunde Eines ist, so ist alle Erkenntniß desselben nothwendig tautologisch; ist es nun ein Mal gefaßt, wie es von jenen vollkommensten Intelligenzen bald gefaßt sein würde, was bliebe ihnen übrig, als bloße Wiederholung und deren Langeweile, eine endlose Zeit hindurch? Auch von dieser Seite werden wir dahin gewiesen, daß der Zweck aller Intelligenz nur Reaktion auf einen Willen sein kann; weil aber alles Wollen Irrsal ist, so bleibt das letzte Werk der Intelligenz die Aufhebung des Wollens, dem sie bis dahin zu seinen Zwecken gedient hatte. Demnach kann selbst die vollkommenste mögliche Intelligenz nur eine Uebergangsstufe sein zu Dem, wohin gar keine Erkenntniß je reichen kann; ja, eine solche kann im Wesen der Dinge nur die Stelle des Augenblicks erlangter, vollkommener Einsicht einnehmen.

In Uebereinstimmung mit allen diesen Betrachtungen und mit dem im zweiten Buche nachgewiesenen Ursprung der Erkenntniß aus dem Willen, den sie, indem sie ihm zu seinen Zwecken dienstbar ist, eben dadurch in seiner Bejahung abspiegelt, während das wahre Heil in seiner Verneinung liegt, sehen wir alle Religionen, auf ihrem Gipfelpunkte, in Mystik und Mysterien, d. h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich bloß einen für die Erkenntniß leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntniß nothwendig aufhört, daher derselbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die sinnliche Anschauung aber durch symbolische Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird, im Brahmanismus sogar durch die geforderte Einstellung alles Denkens und Anschauens, zum Behuf der tiefsten Einkehr in den Grund des eigenen Selbst, unter mentaler Aussprechung des mysteriösen Oum*).

---

*) Wenn wir die wesentliche Immanenz unserer und jeder Erkenntniß im Auge behalten, welche daraus entspringt, daß sie ein Sekundäres, bloß zu den Zwecken des Willens Entstandenes ist, dann wird es uns erklärlich, daß alle Mystiker aller Religionen zuletzt bei einer Art Ekstase anlangen, in der alle und jede Erkenntniß, mit sammt ihrer Grundform Objekt und Subjekt, gänzlich aufhört, und erst in diesem jenseit aller Erkenntniß Liegen=

Mystik, im weitesten Sinne, ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden Dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntniß reicht. Der Mystiker steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, daß er von Innen anhebt, dieser aber von Außen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner innern, positiven, individuellen Erfahrung, in welcher er sich findet als das ewige, alleinige Wesen u. s. f. Aber mittheilbar ist hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort zu glauben hat; folglich kann er nicht überzeugen. Der Philosoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinsamen, von der objektiven, Allen vorliegenden Erscheinung und von den Thatsachen des Selbstbewußtseins, wie sie sich in Jedem vorfinden. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles Dieses und die Kombination der darin gegebenen Data; deswegen kann er überzeugen. Er soll sich daher hüten, in die Weise der Mystiker zu gerathen und etwa, mittelst Behauptung intellektualer Anschauungen, oder vorgeblich unmittelbarer Vernunftvernehmungen, positive Erkenntniß von Dem vorspiegeln zu wollen, was, aller Erkenntniß ewig unzugänglich, höchstens durch eine Negation bezeichnet werden kann. Die Philosophie hat ihren Werth und ihre Würde darin, daß sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur Das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Außenwelt, in den unsern Intellekt konstituirenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsamen Bewußtsein des eigenen Selbst sicher nachweisen läßt. Dieserhalb muß sie Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden. Ihr Thema muß sich auf die Welt beschränken; was diese sei, im tiefsten Innern sei, allseitig auszusprechen, ist Alles, was sie redlicherweise leisten kann. — Diesem nun entspricht es, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen negativen Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird; was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genöthigt (am Schlusse

---

den ihr höchstes Ziel erreicht zu haben versichern, indem sie da angelangt sind, wo es kein Subjekt und Objekt, mithin keine Art von Erkenntniß mehr giebt, eben weil es keinen Willen mehr giebt, welchem zu dienen die alleinige Bestimmung der Erkenntniß ist.

Wer nun dies begriffen hat, wird es nicht mehr so über alle Maaßen toll finden, daß Fakire sich hinsetzen und, auf ihre Nasenspitze sehend, alles Denken und Vorstellen zu bannen versuchen, und daß in manchen Stellen des Upanischads Anleitung gegeben wird, sich unter stillem innern Aussprechen des mysteriösen Oum, in das eigene Innere zu versenken, wo Subjekt und Objek und alle Erkenntniß wegfällt.

des vierten Buchs) als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei. Denn, wenn etwas nichts ist von allem Dem, was wir kennen, so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es absolut nichts sei, daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts sein müsse, sondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntniß desselben beschränkt sind, welches sehr wohl an der Beschränkung unsers Standpunkts liegen kann. — Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Mystik übrig bleibt. Wer inzwischen zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im Oupnekhat, sodann in den Enneaden des Plotinos, im Scotus Erigena, stellenweise im Jakob Böhme, besonders aber in dem wundervollen Werk der Guyon, Les torrens, und im Angelus Silesius, endlich noch in den Gedichten der Sufi, von denen Tholuck uns eine Sammlung in lateinischer und eine andere in deutscher Uebersetzung geliefert hat, auch noch in manchen andern Werken. Die Sufi sind die Gnostiker des Islams, daher auch Sadi sie mit einem Worte bezeichnet, welches durch „Einsichtsvolle" üersetzt wird. Der Theismus, auf die Kapacität der Menge berechnet, setzt den Urquell des Daseins außer uns, als ein Objekt; alle Mystik und so auch der Sufismus, zieht ihn, auf den verschiedenen Stufen ihrer Weihe, allmählich wieder ein, in uns, als das Subjekt, und der Adept erkennt zuletzt, mit Verwunderung und Freude, daß er es selbst ist. Diesen, aller Mystik gemeinsamen Hergang finden wir von Meister Eckart, dem Vater der deutschen Mystik, nicht nur in Form einer Vorschrift für den vollendeten Asketen ausgesprochen, „daß der Gott außer sich selbst nicht suche" (Eckarts Werke, herausgegeben von Pfeiffer, Bd. 1, S. 626), sondern auch höchst naiv dadurch dargestellt, das Eckarts geistige Tochter, nachdem sie jene Umwandlung an sich erfahren, ihn aufsucht, um ihm jubelnd entgegenzurufen: „Herr, freuet Euch mit mir, ich bin Gott geworden!" (Ebendas. S. 465). Eben diesem Geiste gemäß äußert sich durchgängig auch die Mystik der Sufi hauptsächlich als ein Schwelgen in dem Bewußtsein, daß man selbst der Kern der Welt und die Quelle alles Daseins ist, zu der Alles zurückkehrt. Zwar kommt dabei die Aufforderung zum Aufgeben alles Wollens, wodurch allein die Befreiung von der individuellen Existenz und ihren Leiden möglich ist, auch oft vor, jedoch untergeordnet und als etwas

Leichtes gefordert. In der Mystik der Hindu hingegen tritt die letztere Seite viel stärker hervor, und in der christlichen Mystik ist diese ganz vorherrschend, so daß jenes pantheistische Bewußtsein, welches aller Mystik wesentlich ist, hier erst sekundär, in Folge des Aufgebens alles Wollens, als Vereinigung mit Gott eintritt. Dieser Verschiedenheit der Auffassung entsprechend hat die mohammedanische Mystik einen sehr heiteren Charakter, die christliche einen düstern und schmerzlichen, die der Hindu, über Beiden stehend, hält auch in dieser Hinsicht die Mitte.

Quietismus, d. i. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d. i. absichtliche Ertödtung des Eigenwillens, und Mysticismus, d. i. Bewußtsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehen in genauester Verbindung, so daß, wer sich zu einem derselben bekennt, allmählich auch zur Annahme der andern, selbst gegen seinen Vorsatz, geleitet wird. — Nichts kann überraschender sein, als die Uebereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller unter einander, bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felsenfesten Sicherheit und innigen Zuversicht, mit der sie den Bestand ihrer innern Erfahrung vortragen. Sie bilden nicht etwa eine Sekte, die ein theoretisch beliebtes und ein Mal ergriffenes Dogma festhält, vertheidigt und fortpflanzt; vielmehr wissen sie meistentheils nicht von einander, ja, die indischen, christlichen, mohammedanischen Mystiker, Quietisten und Asketen sind sich in Allem heterogen, nur nicht im innern Sinn und Geiste ihrer Lehren. Ein höchst auffallendes Beispiel hievon liefert die Vergleichung der Torrens der Guyon mit der Lehre der Veden, namentlich mit der Stelle im Oupnekhat, Bd. 1, S. 63, welche den Inhalt jener französischen Schrift in größter Kürze, aber genau und sogar mit denselben Bildern enthält, und dennoch der Frau von Guyon, um 1680, unmöglich bekannt sein konnte. In der „Deutschen Theologie" (alleinige unverstümmelte Ausgabe, Stuttgart 1851) wird Kapitel 2 und 3 gesagt, daß sowohl der Fall des Teufels, als des Adams, darin bestanden hätte, daß der Eine, wie der Andere, sich das Ich und Mich, das Mein und Mir beigelegt hätte, und S. 89 heißt es: „In der wahren Liebe bleibt weder Ich, noch Mich, Mein, Mir, Du, Dein, und desgleichen." Diesem nun entsprechend heißt es im „Kural", aus dem Tamulischen von Graul, S. 8: „Die nach Außen gehende Leidenschaft des Mein und die nach Innen gehende des Ich hören auf" (vgl. Vers 346). Und im Manual of Buddhism by Spence Hardy, S. 258, pricht Buddhah: „Meine Schüler verwerfen den Gedanken: dies bin

Ich, oder dies ist mein.“ Ueberhaupt, wenn man von den Formen, welche die äußeren Umstände herbeiführen, absieht und den Sachen auf den Grund geht, wird man finden, daß Schakia Muni und Meister Eckart dasselbe lehren, nur daß Jener seine Gedanken geradezu aussprechen durfte, Dieser hingegen genöthigt ist, sie in das Gewand des christlichen Mythos zu kleiden und diesem seine Ausdrücke anzupassen. Es geht aber hiemit so weit, daß bei ihm der christliche Mythos fast nur noch eine Bildersprache ist, beinahe wie den Neuplatonikern der hellenische, er nimmt ihn durchweg allegorisch. In derselben Hinsicht ist es beachtenswerth, daß der Uebertritt des heiligen Franciscus aus dem Wohlstande zum Bettlerleben ganz ähnlich ist dem noch größern Schritte des Buddah Schakia Muni vom Prinzen zum Bettler, und daß dem entsprechend das Leben, wie auch die Stiftung des Franciscus eben nur eine Art Saniassithum war. Ja, es verdient erwähnt zu werden, daß seine Verwandtschaft mit dem indischen Geiste auch hervortritt in seiner großen Liebe zu den Thieren und häufigen Umgang mit ihnen, wobei er sie durchgängig seine Schwestern und Brüder nennt, wie den auch sein schöner Cantico, durch das Lob der Sonne, des Mondes, der Gestirne, des Windes, des Wassers, des Feuers, der Erde, seinen angeborenen indischen Geist bekundet*).

Sogar werden die christlichen Quietisten oft wenig, oder keine Kunde von einander gehabt haben, z. B. Molinos und die Guyon von Tauler und der „Deutschen Theologie“, oder Gichtel von jenen Ersteren. Ebenfalls hat der große Unterschied ihrer Bildung, indem Einige, wie Molinos, gelehrt, Andere, wie Gichtel und Viele mehr, ungelehrt waren, keinen wesentlichen Einfluß auf ihre Lehren. Um so mehr beweist ihre große, innere Uebereinstimmung, bei der Festigkeit und Sicherheit ihrer Aussagen, daß sie aus wirklicher, innerer Erfahrung reden, einer Erfahrung, die zwar nicht Jedem zugänglich ist, sondern nur wenigen Begünstigten zu Theil wird, daher sie den Namen Gnadenwirkung erhalten hat, an deren Wirklichkeit jedoch aus obigen Gründen nicht zu zweifeln ist. Um dies Alles zu verstehen, muß man sie aber selbst lesen und nicht mit Berichten aus zweiter Hand sich begnügen, denn Jeder muß selbst vernommen werden, ehe man über ihn urtheilt. Zur Bekanntschaft mit dem Quietismus also empfehle ich besonders den Meister Eckart, die Deutsche Theologie, den Tauler, die Guyon, die Antoinette Bourignon, den Engländer

*) S. Bonaventura, vita S. Francisci, c. 8. — K. Hase, Franz von Assisi, Kap. 10. — I cantici di S. Francesco, editi da Schlosser e Steinle. Francoforto s. M. 1842.

Bunyan, den Molinos*), den Gichtel, ingleichen sind, als praktische Belege und Beispiele des tiefen Ernstes der Askese, das von Reuchlin herausgegebene Leben Pascals, nebst dessen Geschichte von Port-royal, wie auch die Histoire de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert und La vie de Rancé par Châteaubriand sehr lesenswerth, womit jedoch alles Bedeutende in dieser Gattung keineswegs erschöpft sein soll. Wer solche Schriften gelesen und ihren Geist mit dem der Askese und des Quietismus, wie er alle Werke des Brahmanismus und Buddhaismus durchwebt und aus jeder Seite spricht, verglichen hat, wird zugeben, daß jede Philosophie, welche konsequenterweise jene ganze Denkungsart verwerfen muß, was nur geschehen kann, indem sie die Repräsentanten derselbe für Betrüger oder Verrückte erklärt, schon dieserhalb nothwendig falsch sein muß. In diesem Falle nun aber befinden sich alle europäischen Systeme, mit Ausnahme des meinigen. Wahrlich eine seltsame Verrücktheit müßte es sein, die sich, unter den möglichst weit verschiedenen Umständen und Personen, mit solcher Uebereinstimmung ausspräche und dabei von den ältesten und zahlreichsten Völkern der Erde, nämlich von etwa drei Viertel aller Bewohner Asiens, zu einer Hauptlehre ihrer Religion erhoben wäre. Das Thema des Quietismus und Asketismus aber dahingestellt sein lassen darf keine Philosophie, wenn man ihr die Frage vorlegt, weil dasselbe mit dem aller Metaphysik und Ethik, dem Stoffe nach, identisch ist. Hier ist also ein Punkt, wo ich jede Philosophie, mit ihrem Optimismus, erwarte und verlange, daß sie sich darüber ausspreche. Und wenn, im Urtheil der Zeitgenossen, die paradoxe und beispiellose Uebereinstimmung meiner Philosophie mit dem Quietismus und Asketismus als ein offenbarer Stein des Anstoßes erscheint, so sehe ich hingegen gerade darin einen Beweis ihrer alleinigen Richtigkeit und Wahrheit, wie auch einen Erklärungsgrund des klugen Ignorirens und Sekretirens derselben auf den protestantischen Universitäten.

Denn nicht allein die Religionen des Orients, sondern auch das wahre Christenthum hat durchaus jenen asketischen Grundcharakter, den meine Philosophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht, wenn gleich der Protestantismus, zumal in seiner heutigen Gestalt, dies zu vertuschen sucht. Haben doch sogar die in neuester Zeit aufgetretenen offenen Feinde des Christenthums ihm die Lehren

*) Michaelis de Molinos manuductio spiritualis; hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples. Amst. 1688.

der Entsagung, Selbstverleugnung, vollkommenen Keuschheit und überhaupt Mortifikation des Willens, welche sie ganz richtig mit dem Namen der „antikosmischen Tendenz“ bezeichnen, nachgewiesen und daß solche dem ursprünglichen und ächten Christenthum wesentlich eigen sind, gründlich dargethan. Hierin haben sie unleugbar Recht. Daß sie aber eben dieses als einen offenbar und am Tage liegenden Vorwurf gegen das Christenthum geltend machen, während gerade hierin seine tiefste Wahrheit, sein hoher Werth und sein erhabener Charakter liegt, dies zeugt von einer Verfinsterung des Geistes, die nur daraus erklärlich ist, daß jene Köpfe, wie leider heut zu Tage tausend andere in Deutschland, völlig verdorben und auf immer verschroben sind durch die miserable Hegelei, diese Schule der Plattheit, diesen Heerd des Unverstandes und der Unwissenheit, diese kopfverderbende Afterweisheit, welche man jetzt endlich als solche zu erkennen anfängt und die Verehrung derselben bald der Dänischen Akademie allein überlassen wird, in deren Auge ja jener plumpe Scharlatan ein summus philosophus ist, für den sie ins Feld tritt:

Car ils suivront la créance et estude,
De l'ignorante et sotte multitude,
Dont le plus lourd sera reçu pour juge.
Rabelais.

Allerdings ist im ächten und ursprünglichen Christenthum, wie es sich, vom Kern des Neuen Testaments aus, in den Schriften der Kirchenväter entwickelte, die asketische Tendenz unverkennbar, sie ist der Gipfel, zu welchem Alles emporstrebt. Als die Hauptlehre derselben finden wir die Empfehlung des ächten und reinen Cölibats (diesen ersten und wichtigsten Schritt in der Verneinung des Willens) schon im Neuen Testament ausgesprochen *). Auch Strauß, in seinem „Leben Jesu“ (Bd. 1, S. 618 der ersten Auflage), sagt hinsichtlich der, Matth. 19, 11 fg. gegebenen, Empfehlung der Ehelosigkeit: „Man hat, um Jesum nichts zu den jetzigen Vorstellungen Zuwiderlaufendes sagen zu lassen, sich beeilt, den Gedanken einzuschwärzen, daß Jesus nur mit Rücksicht auf die Zeitumstände und um die apostolische Thätigkeit ungehindert zu lassen, die Ehelosigkeit anrühme, allein im Zusammenhange liegt davon noch weniger eine Andeutung, als in der verwandten Stelle 1. Cor. 7, 25 fg., sondern es ist auch hier wieder einer der Orte, wo asketische Grundsätze, wie sie unter den

*) Matth. 19, 11 fg. — Luc. 20, 35—37. — 1. Cor. 7, 1—11 und 25—40. — (1. Thess. 4, 3. — 1. Joh. 3, 3. —) Apokal. 14, 4. —

Essenern und wahrscheinlich auch weiter unter den Juden verbreitet waren, auch bei Jesu durchscheinen." — Diese asketische Richtung tritt später entschiedener auf, als Anfangs, wo das Christenthum, noch Anhänger suchend, seine Forderungen nicht zu hoch spannen durfte, und mit dem Eintritt des dritten Jahrhunderts wird sie nachdrücklich urgirt. Die Ehe gilt, im eigentlichen Christenthum, bloß als ein Kompromiß mit der sündlichen Natur des Menschen, als ein Zugeständniß, ein Erlaubtes für Die, welchen die Kraft das Höchste anzustreben mangelt, und als ein Ausweg, größerem Verderben vorzubeugen; in diesem Sinne erhält sie die Sanktion der Kirche, damit das Band unauflösbar sei. Aber als die höhere Weihe des Christenthums, durch welche man in die Reihe der Auserwählten tritt, wird das Cölibat und die Virginität aufgestellt; durch diese allein erlangt man die Siegerkrone, welche sogar noch heut zu Tage durch den Kranz auf dem Sarge der Unverehelichten angedeutet wird, wie eben auch durch den, welchen die Braut am Tage der Verehelichung ablegt.

Ein jedenfalls aus der Urzeit des Christenthums stammendes Zeugniß über diesen Punkt ist die von Clemens Alexandrinus (Strom., III, 6 et 9) aus dem Evangelium der Aegypter angeführte prägnante Antwort des Herrn: *Τῃ Σαλωμῃ ὁ κυριος πυνθανομενῃ, μεχρι ποτε θανατος ισχυσει; μεχρις αν, ειπεν, ὑμεις, αἱ γυναικες, τικτετε* (Salomae interroganti, „quousque vigebit mors?" Dominus „quoadusque", inquit „vos, mulieres, paritis".) *τουτ᾽ εστι, μεχρις αν αἱ επιθυμιαι ενεργωσι* (hoc est, quamdiu operabuntur cupiditates), setzt Clemens c. 9 hinzu, woran er sogleich die berühmte Stelle Röm. 5, 12 knüpft. Weiterhin, c. 13, führt er die Worte des Kassianus an: *Πυνθανομενης της Σαλωμης, ποτε γνωσθησεται τα περι ὡν ηρετο, εφη ὁ κυριος· Ὁταν της αισχυνης ενδυμα πατησητε, και ὁταν γενηται τα δυο ἑν, και το αρρεν μετα της θηλειας ουτε αρρεν, ουτε θηλυ* (Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: „quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facto fuerint unum, et masculum cum femina nec masculum nec femineum"), d. h., wenn ihr den Schleier der Schamhaftigkeit nicht mehr braucht, indem aller Geschlechtsunterschied weggefallen sein wird.

Am weitesten sind in diesem Punkte allerdings die Ketzer gegangen; schon im zweiten Jahrhundert die Tatianiten oder Enkratiten, die Marcioniten, die Montanisten, Valentinianer und Kassianer, jedoch nur indem sie, mit rücksichtsloser Konsequenz, der Wahrheit die Ehre gaben, und demnach, dem Geiste des Christenthums gemäß, völlige Enthaltsamkeit, *εγκρατεια*, lehrten, während die Kirche Alles, was ihrer

weitsehenden Politik zuwiderlief, klüglich für Ketzerei erklärte. Von den Tatianiten berichtet Augustinus: Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt; nec recipiunt in suum numerum conjugio utentem, sive marem, sive feminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur. (De haeresi ad quod vult Deum. haer. 25.) Allein auch die orthodoxen Väter betrachten die Ehe in dem oben bezeichneten Lichte und predigen eifrig die gänzliche Enthaltsamkeit, die ἁγνεια. Athanasius giebt als Ursache der Ehe an: ὁτι ὑποπιπτοντες εσμεν τῃ του προπατορος καταδικῃ · — — — επειδη ὁ προηγουμενος σκοπος του θεου ην, το μη δια γαμου γενεσθαι ἡμας και φθορας· ἡ δε παραβασις της εντολης τον γαμον εισηγαγεν δια το ανομησαι τον Αδαμ. (Quia subjacemus condemnationi propatoris nostri; — — — nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per nuptias et corruptionem fieri; sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae. — Exposit. in psalm. 50.) Tertullian nennt die Ehe genus mali inferioris, ex indulgentia ortum (de pudicitia, c. 16) und sagt: Matrimonium et stuprum est commixtio carnis, scilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito; quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum (de exhort. castit. c. 9.) Ja, Augustinus selbst bekennt sich ganz und gar zu dieser Lehre und allen ihren Folgen, indem er sagt: Novi quosdam, qui murmurent; quid, si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? — Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta, multo citius Dei civitas compleretur, ut acceleraretur terminus mundi (de bono conjugali c. 10). — Und abermals: Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur (de bono viduitatis, c. 23). Man sieht zugleich, daß er das Heil mit dem Ende der Welt identificirt. — Die übrigen diesen Punkt betreffenden Stellen aus den Werken Augustins findet man zusammengestellt in der Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense, 1610, unter den Rubriken de matrimonio, de coelibatu u. s. w., und kann sich dadurch überzeugen, daß im alten, ächten Christenthum die Ehe eine bloße Koncession war, welche überdies auch nur die Kinderzeugung zum Zweck haben sollte, daß hin=

gegen die gänzliche Enthaltsamkeit die jener weit vorzuziehende eigentliche Tugend war. Denen aber, welche nicht selbst auf die Quellen zurückgehen wollen, empfehle ich, zur Beseitigung aller etwaigen Zweifel über die in Rede stehende Tendenz des Christenthums, zwei Schriften: Carové, Ueber das Cölibatgesetz, 1832, und Lind, De coelibatu Christianorum per tria priora secula, Havniae 1839. Es sind jedoch keineswegs die eigenen Ansichten dieser Schriftsteller, auf die ich verweise, da solche der meinigen entgegengesetzt sind, sondern ganz allein die von ihnen sorgfältig gesammelten Berichte und Anführungen, welche gerade darum, als ganz unverfänglich, volles Zutrauen verdienen, daß beide Schriftsteller Gegner des Cölibats sind, der Erstere ein rationalistischer Katholik, der Andere ein protestantischer Kandidat, welcher ganz und gar als ein solcher redet. In der zuerst genannten Schrift finden wir, Bd. 1, S. 166, in jener Rücksicht folgendes Resultat ausgesprochen: „Der kirchlichen Ansicht zufolge, — wie bei den kanonischen „Kirchenvätern, in den Synodal- und den päpstlichen Belehrungen „und in unzähligen Schriften rechtgläubiger Katholiken zu lesen, — „wird die immerwährende Keuschheit eine göttliche, himmlische, englische „Tugend genannt und die Erwerbung der göttlichen Gnadenhülfe dazu „vom ernsten Bitten um dieselbe abhängig gemacht. — Daß diese „Augustinische Lehre sich bei Canisius und im Tridentinum als immer „gleicher Kirchenglaube ausgesprochen findet, haben wir bereits nach„gewiesen. Daß sie aber bis auf den heutigen Tag als Glaubens„lehre festgehalten worden, dafür mag das Juniheft, 1831, der Zeit„schrift „Der Katholik" hinreichendes Zeugniß ablegen; daselbst, S. 263, „heißt es: „„Im Katholicismus erscheint die Beobachtung einer e w i„„g e n K e u s c h h e i t, um Gotteswillen, a n s i c h als das h ö c h s t e Ver„„dienst des Menschen. Die Ansicht, daß die Beobachtung der be„„ständigen Keuschheit als S e l b s t z w e c k den Menschen h e i l i g e und „„erhöhe, ist, wie hievon jeder unterrichtete Katholik die Ueberzeugung „„hat, in dem Christenthum, seinem Geist und seiner ausdrücklichen „„Vorschrift nach, tief gegründet. Das Tridentinum hat allen mög„„lichen Zweifel hierüber abgeschnitten."" — — — Es muß aller„dings von jedem Unbefangenen zugestanden werden, nicht nur, daß „die vom „Katholiken" ausgesprochene Lehre wirklich katholisch ist, „sondern auch, daß die vorgebrachten Erweisgründe für eine katholische „Vernunft durchaus unwiderleglich sein mögen, da sie so recht aus der „kirchlichen Grundansicht der Kirche vom Leben und seiner Bestimmung „geschöpft sind." — Ferner heißt es daselbst S. 270: „Wenn gleich „sowohl P a u l u s das Eheverbot als Irrlehre bezeichnet und der noch

„jüdischere Verfasser des Hebräerbriefes gebietet, „„die Ehe solle in „„Ehren gehalten werden bei Allen und das Ehebett unbefleckt““ „(Hebr. 13, 4), so ist darum doch die Hauptrichtung dieser beiden „Hagiographen nicht zu verkennen. Die Jungfräulichkeit war Beiden „das Vollkommene, die Ehe nur ein Nothbedarf für die Schwächeren, „und nur als solcher unverletzt zu halten. Das höchste Streben da„gegen war auf völlige, materielle Entselbstung gerichtet. Das Selbst „soll sich von Allem abwenden und enthalten, was nur ihm und was „ihm nur zeitlich zur Freude gereicht.“ — Endlich noch S. 288: „Wir stimmen dem Abte Zaccaria bei, welcher den Cölibat (nicht „das Cölibatgesetz) vor Allem aus der Lehre Christi und des Apostels „Paulus abgeleitet wissen will.“

Was dieser eigentlich christlichen Grundansicht entgegengestellt wird, ist überall und immer nur das Alte Testament mit seinem *παντα καλα λιαν*. Dies erhellt besonders deutlich aus jenem wichtigen dritten Buch der Stromata des Clemens, woselbst er, gegen die oben genannten enkratistischen Ketzer polemisirend, ihnen stets nur das Judenthum, mit seiner optimistischen Schöpfungsgeschichte, entgegenhält, mit welcher die neutestamentliche, weltverneinende Richtung, allerdings in Widerspruch steht. Allein die Verbindung des Neuen Testaments mit dem Alten ist im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige, ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die christliche Lehre bot dieses, wie gesagt, nur in der Geschichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Testament isolirt dasteht und nicht weiter benutzt wird. Sind es doch, der evangelischen Darstellung zufolge, gerade die orthodoxen Anhänger des Alten Testaments welche den Kreuzestod des Stifters herbeiführen, weil sie seine Lehren im Widerstreit mit den ihrigen finden. Im besagten dritten Buche der Stromata des Clemens tritt der Antagonismus zwischen Optimismus nebst Theismus einerseits, und Pessimismus nebst asketischer Moral andererseits, mit überraschender Deutlichkeit hervor. Dasselbe ist gegen die Gnostiker gerichtet, welche eben Pessimismus und Askese, namentlich *εγκρατεια* (Enthaltsamkeit jeder Art, besonders aber von aller Geschlechtsbefriedigung) lehrten, weshalb Clemens sie lebhaft tadelt. Dabei schimmert aber zugleich durch, daß schon der Geist des Alten Testaments mit dem des Neuen Testaments in diesem Antagonismus steht. Denn, abgesehen vom Sündenfall, der im Alten Testament wie ein hors d'oeuvre dasteht, ist der Geist des Alten Testaments dem des Neuen Testaments diametral entgegengesetzt, jener optimistisch, dieser pessimistisch. Diesen Widerspruch hebt Clemens selbst hervor,

am Schlusse des elften Kapitels (προσ αποτεινομενον τον Παυλον τῳ Κτιστῃ κ. τ. λ.), obwohl er ihn nicht gelten lassen will, sondern für scheinbar erklärt, — als ein guter Jude, der er ist. Ueberhaupt ist es interessant zu sehen, wie dem Clemens überall das Neue und das Alte Testament durcheinanderlaufen und er sie zu vereinbaren bemüht ist, jedoch meistens mit dem Alten Testament das Neue austreibt. Gleich am Eingang des dritten Kapitels wirft er den Markioniten vor, daß sie, nach dem Vorgang des Platon und Pythagoras, die Schöpfung schlecht befunden hätten, indem Markion lehre, es sei eine schlechte Natur, aus schlechtem Stoff (φυσις κακη, εκ τε ὑλης κακης); daher man diese Welt nicht bevölkern, sondern der Ehe sich enthalten solle (μη βουλομενοι τον κοσμον συμπληρουν, απεχεσθαι γαμου). Dies nimmt nun Clemens, dem überhaupt das Alte Testament viel mehr als das Neue zusagt und einleuchtet, ihnen höchst übel. Er sieht darin ihren schreienden Undank, Feindschaft und Empörung gegen Den, der die Welt gemacht hat, den gerechten Demiurgos, dessen Werk sie selbst seien und dennoch von seinen Schöpfungen Gebrauch zu machen verschmähten, in gottloser Rebellion „die naturgemäße Gesinnung verlassend" (αντιτασσομενοι τῳ ποιητῃ τῳ σφων, — — — εγκρατεις τῃ προς τον πεποιηκοτα εχθρᾳ, μη βουλομενοι χρησθαι τοις ὑπ᾽ αυτου κτισθεισιν, —— ασεβει θεομαχιᾳ των κατα φυσιν εκσταντες λογισμων). — Dabei will er, in seinem heiligen Eifer, den Markioniten nicht einmal die Ehre der Originalität lassen, sondern gewaffnet mit seiner bekannten Gelehrsamkeit, hält er ihnen vor, und belegt es mit den schönsten Anführungen, daß schon die alten Philosophen, daß Herakleitos und Empedokles, Pythagoras und Platon, Orpheus und Pindaros, Herodot und Euripides, und noch die Sibylle dazu, die jammervolle Beschaffenheit der Welt tief beklagt, also den Pessimismus gelehrt haben. In diesem gelehrten Enthusiasmus merkt er nun nicht, daß er gerade dadurch den Markioniten Wasser auf ihre Mühle fördert, indem er ja zeigt, daß

„Alle die Weisesten aller der Zeiten"

dasselbe, wie sie, gelehrt und gesungen haben, sondern getrost und beherzt führt er die entschiedensten und energischesten Aussprüche der Alten in jenem Sinne an. Ihn freilich machen sie nicht irre; mögen Weise das Dasein als traurig bejammern, mögen Dichter sich in den erschütterndsten Klagen darüber ergießen, mag Natur und Erfahrung noch so laut gegen den Optimismus schreien, — dies Alles ficht unsern Kirchenvater nicht an; hält er doch seine jüdische Offenbarung

in der Hand, und bleibt getrost. Der Demiurgos hat die Welt gemacht; hieraus ist a priori gewiß, daß sie vortrefflich sei, und da mag sie aussehen wie sie will. — Eben so geht es sodann mit dem zweiten Punkt, der *εγκρατεια*, durch welche, nach seiner Ansicht, die Markioniten ihren Undank gegen den Demiurgos (*αχαριστειν τῳ δημιουργῳ*) und die Widerspenstigkeit, mit der sie seine Gaben von sich weisen, an den Tag legen (*δι' αντιταξιν προς τον δημιουργον, την χρησιν των κοσμικων παραιτουμενοι*). Da haben nun auch schon die Tragiker den Enkratiten (zum Nachtheil ihrer Originalität) vorgearbeitet und Dasselbe gesagt; nämlich indem auch sie den endlosen Jammer des Daseins beklagten, haben sie hinzugefügt, es sei besser, keine Kinder in eine solche Welt zu setzen, — welches er nun wieder mit den schönsten Stellen belegt und zugleich die Pythagoreer beschuldigt, aus diesem Grunde dem Geschlechtsgenuß entsagt zu haben. Dies Alles aber schadet ihm nichts; er bleibt bei seinem Satz, daß alle Jene sich durch ihre Enthaltsamkeit versündigen an dem Demiurgos, indem sie ja lehren, daß man nicht heirathen, nicht Kinder zeugen, nicht neue Unglückliche in die Welt setzen, nicht dem Tode neues Futter vorwerfen soll (*δι' εγκρατειας ασεβουσι εις τε την κτισιν και τον ἁγιον δημιουργον, τον παντοκρατορα μονον θεον, και διδασκουσι, μη δειν παραδεχεσθαι γαμον και παιδοποιϊαν, μηδε αντεισαγειν τῳ κοσμῳ δυστυχησοντας ἑτερους, μηδε επιχορηγειν θανατῳ τροφην.* c. 6). — Dem gelehrten Kirchenvater, indem er so die *εγκρατεια* anklagt, scheint dabei nicht geahnet zu haben, daß gleich nach seiner Zeit die Ehelosigkeit des christlichen Priesterstandes mehr und mehr eingeführt und endlich im 11. Jahrhundert zum Gesetz erhoben werden sollte, weil sie dem Geiste des Neuen Testaments entspricht. Gerade diesen haben die Gnostiker tiefer aufgefaßt und besser verstanden, als unser Kirchenvater. Die Auffassung der Gnostiker tritt sehr deutlich hervor am Anfang des neunten Kapitels, wo aus dem Evangelium der Aegypter angeführt wird: *αυτος ειπεν ὁ Σωτηρ. „ηλθον καταλυσαι τα εργα της θηλειας" θηλειας μεν, της επιθυμιας· εργα δε, γενεσιν και φθοραν* (ajunt enim dixisse Servatorem: „veni ad dissolvendum opera feminae": feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum); — ganz besonders aber am Schlusse des dreizehnten und Anfang des vierzehnten Kapitels. Die Kirche freilich mußte darauf bedacht sein, eine Religion auf die Beine zu bringen, die doch auch gehen und stehen könne, in der Welt, wie sie ist, und unter den Menschen, daher sie diese Leute für Ketzer erklärte. — Am Schlusse des siebenten Kapitels stellt unser Kirchenvater den indischen Asketismus,

als schlecht, dem christlich-jüdischen entgegen, — wobei der fundamentale Unterschied des Geistes beider Religionen deutlich hervortritt. Nämlich im Judenthum und Christenthum läuft Alles zurück auf Gehorsam, oder Ungehorsam, gegen Gottes Befehl, — *υπακοη και παρακοη*; wie es uns Geschöpfen angemessen ist, *ημιν, τοις πεπλασμενοις υπο της του Παντοκρατορος βουλησεως* (nobis, qui Omnipotentis voluntate effici sumus) c. 14. — Dazu kommt, als zweite Pflicht, *λατρευειν θεῳ ζωντι*, dem Herrn dienen, seine Werke preisen und von Dank überströmen. — Da sieht es denn freilich im Brahmanismus und Buddhaismus ganz anders aus, indem in Letzterem alle Besserung, Bekehrung und zu hoffende Erlösung aus dieser Welt des Leidens, diesem Sansara, ausgeht von der Erkenntniß der vier Grundwahrheiten: 1) dolor, 2) doloris ortus, 3) doloris interitus, 4) octopartita via ad doloris sedationem. — Dammapadam, ed. Fausböll, p. 35 et 347. — Die Erläuterung dieser vier Wahrheiten findet man in Bournouf, Introduct. à l'hist. du Buddhisme, p. 629, und in allen Darstellungen des Buddhaismus.

In Wahrheit ist nicht das Judenthum, mit seinem *παντα καλα λιαν*, sondern Brahmanismus und Buddhaismus sind, dem Geiste und der ethischen Tendenz nach, dem Christenthum verwandt. Der Geist und die ethische Tendenz sind aber das Wesentliche einer Religion, nicht die Mythen, in welche sie solche kleidet. Ich gebe daher den Glauben nicht auf, daß die Lehren des Christenthums irgendwie aus jenen Urreligionen abzuleiten sind. Auf einige Spuren hievon habe ich schon im zweiten Bande der Parerga, § 179, (2. Aufl. § 180) hingewiesen. Ihnen ist hinzuzufügen, daß Epiphanias (Haeretic. XVIII) berichtet, die ersten jerusalemitischen Juden-Christen, welche sich Nazaräer nannten, hätten sich aller thierischen Nahrung enthalten. Vermöge dieses Ursprungs (oder wenigstens dieser Uebereinstimmung) gehört das Christenthum dem alten, wahren und erhabenen Glauben der Menschheit an, welcher im Gegensatz steht zu dem falschen, platten und verderblichen Optimismus, der sich im griechischen Heidenthum, im Judenthum und im Islam darstellt. Die Zendreligion hält gewissermaaßen das Mittel, indem sie, dem Ormuzd gegenüber, am Ahriman ein pessimistisches Gegengewicht hat. Aus dieser Zendreligion ist, wie J. G. Rhode, in seinem Buche „Die heilige Sage des Zendvolks", gründlich nachgewiesen hat, die Judenreligion hervorgegangen; aus Ormuzd ist Jehova und aus Ahriman Satan geworden, der jedoch im Judenthum nur noch eine sehr untergeordnete Rolle spielt, ja, fast ganz verschwindet, wodurch denn der Optimismus die Oberhand ge-

winnt und nur noch der Mythos vom Sündenfall, der ebenfalls (als Fabel von Meschian und Meschiane) aus dem Zend-Avesta stammt, als pessimistisches Element übrig bleibt, jedoch in Vergessenheit geräth, bis er, wie auch der Satan, vom Christenthum wieder aufgenommen wird. Inzwischen stammt Ormuzd selbst aus dem Brahmanismus, wiewohl aus einer niedrigen Region desselben; er ist nämlich kein Anderer, als Indra, jener untergeordnete, oft mit Menschen rivalisirende Gott des Firmaments und der Atmosphäre, wie dies sehr richtig nachgewiesen hat der vortreffliche J. J. Schmidt, in seiner Schrift „Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionen des Orients". Dieser Indra-Ormuzd-Jehova mußte nachmals in das Christenthum, da es in Judäa entstand, übergehen, dessen kosmopolitischem Charakter zufolge er jedoch seine Eigennamen ablegte, um in der Landessprache jeder bekehrten Nation durch das Appellativum der durch ihn verdrängten übermenschlichen Individuen bezeichnet zu werden, als θεος, Deus, welches vom Sanskrit Deva kommt (wovon auch devil, Teufel), oder bei den gothisch-germanischen Völkern durch das von Odin oder Wodan, Guodan, Godan stammende Wort God, Gott. Ebenso nahm er, in dem gleichfalls aus dem Judenthum stammenden Islam, den in Arabien auch schon früher vorhandenen Namen Allah an. Diesem analog haben auch die Götter des griechischen Olymps, als sie, in vorhistorischer Zeit, nach Italien verpflanzt wurden, die Namen der vorherrschenden Götter angenommen; daher Zeus bei den Römern Jupiter, Hera Juno, Hermes Merkur heißt u. s. f. In China erwächst den Missionaren ihre erste Verlegenheit daraus, daß die chinesische Sprache gar kein Appellativ der Art, wie auch kein Wort für Schaffen hat, da die drei Religionen Chinas keine Götter kennen, weder im Plural, noch im Singular.

Wie dem übrigens auch sein möge, dem eigentlichen Christenthum ist jenes παντα καλα λιαν des Alten Testaments wirklich fremd, denn von der Welt wird im Neuen Testament durchgängig geredet als von etwas, dem man nicht angehört, das man nicht liebt, ja dessen Beherrscher der Teufel ist*). Dies stimmt zu dem asketischen Geiste

*) Z. B. Joh. 12, 25 und 31. — 14, 30. — 15, 18. 19. — 16, 33. — Coloss. 2, 20. — Eph. 2, 1—3. — 1. Joh. 2, 15—17 und 4, 4. 5. Bei dieser Gelegenheit kann man sehen, wie gewisse protestantische Theologen in ihren Bemühungen, den Text des Neuen Testaments ihrer rationalistischen, optimistischen und unsäglich platten Weltansicht gemäß zu mißdeuten, so weit gehen, daß sie diesen Text in ihren Uebersetzungen geradezu verfälschen. So hat denn H. A. Schott, in seiner dem Griesbachschen Texte 1805 beigegebenen neuen Version das Wort κοσμος, Joh. 15, 18. 19, mit Judaei übersetzt,

der Verleugnung des eigenen Selbst und der Ueberwindung der Welt, welcher, eben wie die grenzenlose Liebe des Nächsten, selbst des Feindes, der Grundzug ist, welchen das Christenthum mit dem Brahmanismus und Buddhaismus gemein hat, und der ihre Verwandtschaft beurkundet. Bei keiner Sache hat man so sehr den Kern von der Schale zu unterscheiden, wie beim Christenthum. Eben weil ich diesen Kern hoch schätze, mache ich mit der Schale bisweilen wenig Umstände; sie ist jedoch dicker, als man meistens denkt.

Der Protestantismus hat, indem er die Askese und deren Centralpunkt, die Verdienstlichkeit des Cölibats, eliminirte, eigentlich schon den innersten Kern des Christenthums aufgegeben und ist insofern als ein Abfall von demselben anzusehen. Dies hat sich in unsern Tagen herausgestellt in dem allmählichen Uebergang desselben in den platten Rationalismus, diesen modernen Pelagianismus, der am Ende hinausläuft auf eine Lehre von einem liebenden Vater, der die Welt gemacht hat, damit es hübsch vergnügt darauf zugehe (was ihm dann freilich mißrathen sein müßte), und der, wenn man nur in gewissen Stücken sich seinem Willen anbequemt, auch nachher für eine noch viel hübschere Welt sorgen wird (bei der nur zu beklagen ist, daß sie eine so fatale Entree hat). Das mag eine gute Religion für komfortable, verheirathete und aufgeklärte protestantische Pastoren sein, aber das ist kein Christenthum. Das Christenthum ist die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und durch die Verleugnung des eigenen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur erlangt werden kann. — **Luther** mochte, vom praktischen Standpunkte aus, d. h. in Beziehung auf die Kirchengräuel seiner Zeit, die er abstellen wollte, ganz Recht haben; nicht aber ebenso vom theoretischen Standpunkte aus. Je erhabener eine Lehre ist, desto mehr steht sie, der im Ganzen niedrig und schlecht gesinnten Menschennatur gegenüber, dem Mißbrauch offen; darum sind im Katholicismus der Mißbräuche so sehr viel mehr und größere, als im Protestantismus. So z. B. ist das **Möchsthum**, diese methodische und, zu gegenseitiger Ermuthigung, gemeinsam betriebene Verneinung des Willens, eine Anstalt **erhabener** Art, die aber eben darum meistens ihrem Geiste untreu wird. Die empörenden Mißbräuche der Kirche

1. Joh. 4, 4, mit profani homines, und Coloss. 2, 20, στοιχεια του κοσμου mit elementa Judaica, während Luther überall das Wort ehrlich und richtig durch „Welt" wiedergiebt.

riefen im redlichen Geiste Luthers eine hohe Indignation hervor. Aber in Folge derselben kam er dahin, vom Christenthum selbst möglichst viel abdingen zu wollen, zu welchem Zweck er zunächst es auf die Worte der Bibel beschränkte, dann aber auch im wohlgemeinten Eifer zu weit ging, indem er, im asketischen Princip, das Herz desselben angriff. Denn nach dem Austreten des asketischen Princips trat nothwendig bald das optimistische an seine Stelle. Aber Optimismus ist in den Religionen, wie in der Philosophie, ein Grundirrthum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. Nach dem Allen scheint mir der Katholicismus ein schmählich mißbrauchtes, der Protestantismus aber ein ausgeartetes Christenthum zu sein, das Christenthum überhaupt also das Schicksal gehabt zu haben, dem alles Edele, Erhabene und Große anheimfällt, sobald es unter Menschen bestehen soll.

Dennoch aber hat, selbst im Schooß des Protestantismus, der wesentlich asketische und enkratistische Geist des Christenthums sich wieder Luft gemacht und ist daraus zu einem in solcher Größe und Bestimmtheit vielleicht nie zuvor dagewesenen Phänomen hervorgegangen, in der höchst merkwürdigen Sekte der Shakers, in Nord-Amerika, gestiftet durch eine Engländerin Anna Lee, 1774. Diese Sektirer sind bereits auf 6000 angewachsen, welche, in 15 Gemeinden getheilt, mehrere Dörfer in den Staaten Neu-York und Kentucky inne haben, vorzüglich im Distrikt Neu-Libanon, bei Nassau-village. Der Grundzug ihrer religiösen Lebensregel ist Ehelosigkeit und gänzliche Enthaltsamkeit von aller Geschlechtsbefriedigung. Diese Regel wird, wie selbst die sonst auf alle Weise sie verhöhnenden und verspottenden englischen und nordamerikanischen Besucher einmüthig zugeben, streng und mit vollkommener Redlichkeit befolgt, obgleich Brüder und Schwestern bisweilen sogar dasselbe Haus bewohnen, am selben Tische essen, ja, in der Kirche beim Gottesdienst gemeinschaftlich tanzen. Denn wer jenes schwerste aller Opfer gebracht hat, darf tanzen vor dem Herrn; er ist der Sieger, er hat überwunden. Ihre Gesänge in der Kirche sind überhaupt heiter, ja, zum Theil lustige Lieder. So wird denn auch jener, auf die Predigt folgende Kirchen-Tanz vom Gesange der Uebrigen begleitet; taktmäßig und lebhaft ausgeführt schließt er mit einer Gallopade, die bis zur Erschöpfung fortgesetzt wird. Zwischen jedem Tanz ruft einer ihrer Lehrer laut aus: „Gedenket, daß ihr euch freuet vor dem Herrn, euer Fleisch ertödtet zu haben, denn Dieses hier ist der alleinige Gebrauch, den wir von unsern widerspenstigen Gliedern machen.“ An die Ehelosigkeit knüpfen sich von selbst die meisten übrigen Bestimmungen. Es giebt keine Familie, daher auch kein

Privateigenthum, sondern Gütergemeinschaft. Alle sind gleich gekleidet, quäkermäßig und mit großer Reinlichkeit. Sie sind industriell und fleißig; Müßiggang wird nicht geduldet. Auch haben sie die beneidenswerthe Vorschrift, alles unnöthige Geräusch zu vermeiden, wie Schreien, Thürenwerfen, Peitschenknallen, starkes Klopfen u. s. w. Ihre Lebensregel sprach Einer von ihnen so aus: „Führet ein Leben der Unschuld und Reinheit, liebt euren Nächsten, wie euch selbst, lebt mit allen Menschen in Frieden und enthaltet euch des Krieges, Blutvergießens und aller Gewaltthätigkeit gegen Andere, wie auch alles Trachtens nach weltlicher Ehre und Auszeichnung. Gebt Jedem das Seine, und beobachtet Heiligkeit; denn ohne diese kann keiner den Herrn schauen. Thut Allen Gutes, so weit Gelegenheit ist und eure Kräfte reichen.“ Sie überreden Niemanden zum Beitritt, sondern prüfen die sich Meldenden durch ein mehrjähriges Noviziat. Auch steht Jedem der Austritt frei; höchst selten wird Einer, wegen Vergehungen, ausgestoßen. Zugebrachte Kinder werden sorgfältig erzogen, und erst wenn sie erwachsen sind, thun sie freiwillig Profeß. Es wird angeführt, daß bei den Kontroversen ihrer Vorsteher mit anglikanischen Geistlichen diese meistens den Kürzeren ziehen, da die Argumente aus neutestamentlichen Bibelstellen bestehen. — Ausführlichere Berichte über sie findet man vorzüglich in Maxwell's Run through the United states, 1841, ferner auch in Benedict's History of all religions, 1830, desgleichen in den Times, Novr. 4. 1837, und in der deutschen Zeitschrift Columbus, Mai-Heft 1831. — Eine ihnen sehr ähnliche deutsche Sekte in Amerika, welche ebenfalls in strenger Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit lebt, sind die Rappisten, über welche berichtet wird in F. Löher's „Geschichte und Zustände der Deutschen in Amerika“, 1853. — Auch in Rußland sollen die Raskolnik eine ähnliche Sekte sein. Die Gichtelianer leben ebenfalls in strenger Keuschheit. — Aber schon bei den alten Juden finden wir ein Vorbild aller dieser Sekten, die Essener, über welche selbst Plinius berichtet (Hist. nat., V, 15), und die den Shakers sehr ähnlich waren, nicht allein im Cölibat, sondern auch in andern Stücken, sogar im Tanze bei Gottesdienst*), welches auf die Vermuthung führt, daß die Stifterin diese jene zum Vorbild genommen habe. — Wie nimmt sich, solchen Thatsachen gegenüber, Luthers Behauptung aus: Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, fieri nullo modo potest, ut extra matrimonium caste vivatur. (Catech. maj.) —?

---

*) Bellermann, Geschichtliche Nachrichten über Essäer und Therapeuten. 1821, S. 106.

Wenn gleich das Christenthum, im Wesentlichen, nur Das gelehrt hat, was ganz Asien damals schon lange und sogar besser wußte, so war dasselbe dennoch für Europa eine neue und große Offenbarung, in Folge welcher daher die Geistesrichtung der europäischen Völker gänzlich umgestaltet wurde. Denn es schloß ihnen die metaphysische Bedeutung des Daseins auf und lehrte sie demnach hinwegsehen über das enge, armselige und ephemere Erdenleben, und es nicht mehr als Selbstzweck, sondern als einen Zustand des Leidens, der Schuld, der Prüfung, des Kampfes und der Läuterung betrachten, aus welchem man, mittelst moralischer Verdienste, schwerer Entsagung und Verleugnung des eigenen Selbst sich emporschwingen könne zu einem bessern, uns unbegreiflichen Dasein. Es lehrte nämlich die große Wahrheit der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, im Gewande der Allegorie, indem es sagte, daß durch Adams Sündenfall der Fluch Alle getroffen habe, die Sünde in die Welt gekommen, die Schuld auf Alle vererbt sei, daß aber dagegen durch Jesu Opfertod Alle entsühnt seien, die Welt erlöst, die Schuld getilgt und die Gerechtigkeit versöhnt. Um aber die in diesem Mythos enthaltene Wahrheit selbst zu verstehen, muß man die Menschen nicht bloß in der Zeit, als von einander unabhängige Wesen betrachten, sondern die (Platonische) Idee des Menschen auffassen, welche sich zur Menschenreihe verhält, wie die Ewigkeit an sich zu der zur Zeit auseinandergezogenen Ewigkeit, daher eben die, in der Zeit, zur Menschenreihe ausgedehnte ewige Idee Mensch durch das sie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes erscheint. Behält man nun die Idee des Menschen im Auge, so sieht man, daß Adams Sündenfall die endliche, thierische, sündige Natur des Menschen darstellt, welcher gemäß er eben ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Leiden und dem Tode anheim gefallenes Wesen ist. Dagegen stellt Jesu Christi Wandel, Lehre und Tod die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlösung des Menschen dar. Jeder Mensch nun ist, als solcher und potentiâ, sowohl Adam als Jesus, je nachdem er sich auffaßt und sein Wille ihn danach bestimmt, in Folge wovon er sodann verdammt und dem Tode anheimgefallen, oder aber erlöst ist und das ewige Leben erlangt. — Diese Wahrheiten nun waren, im allegorischen, wie im eigentlich Sinn, völlig neu, in Bezug auf Griechen und Römer, welche noch gänzlich im Leben aufgingen und über dasselbe nicht ernstlich hinausblickten. Wer dies Letztere bezweifelt, sehe, wie noch Cicero (pro Cluentio, c. 61) und Sallust (Catil., c. 47) vom Zustande nach dem Tode reden. Die Alten, obwohl in fast allem Andern weit

vorgerückt, wären in der Hauptsache Kinder geblieben, und wurden darin sogar von den Druiden übertroffen, die doch Metempsychose lehrten. Daß ein Paar Philosophen, wie Pythagoras und Platon, anderes dachten, ändert hinsichtlich auf das Ganze nichts.

Jene große, im Christenthum, wie im Brahmanismus und Buddhaismus enthaltene Grundwahrheit also, nämlich das Bedürfniß der Erlösung aus einem Dasein, welches dem Leiden und dem Tode anheimgefallen ist, und die Erreichbarkeit derselben durch Verneinung des Willens, also durch ein entschiedenes der Natur Entgegentreten, ist ohne allen Vergleich die wichtigste, die es geben kann, zugleich aber der natürlichen Richtung des Menschengeschlechts ganz entgegen und nach ihren wahren Gründen schwer zu schaffen, wie denn alles bloß allgemein und abstrakt zu Denkende der großen Mehrzahl der Menschen ganz unzugänglich ist. Daher bedurfte es für diese, um jene große Wahrheit in den Bereich ihrer praktischen Anwendbarkeit zu bringen, überall eines mythischen Vehikels derselben, gleichsam eines Gefäßes, ohne welches jene sich verlieren und verflüchtigen würde. Die Wahrheit mußte daher überall das Gewand der Fabel borgen und zudem stets sich an das jedes Mal historisch Gegebene, bereits Bekannte und bereits Verehrte anzuschließen bestrebt sein. Was, bei der niedrigen Gesinnung, der intellektuellen Stumpfheit und überhaupt Brutalität des großen Haufens aller Zeiten und Länder, ihm sensu proprio unzugänglich bliebe, muß ihm, zum praktischen Behuf, sensu allegorico beigebracht werden, um sein Leitstern zu sein. So sind denn die obengenannten Glaubenslehren anzusehen als die heiligen Gefäße, in welchen die seit mehreren Jahrtausenden, ja, vielleicht seit dem Beginn des Menschengeschlechts erkannte und ausgesprochene große Wahrheit, die jedoch an sich selbst, in Bezug auf die Masse der Menschheit, stets eine Geheimlehre bleibt, dieser nach Maaßgabe ihrer Kräfte zugänglich gemacht, aufbewahrt und durch die Jahrhunderte weitergegeben wird. Weil jedoch Alles, was nicht durch und durch aus dem unzerstörbaren Stoff der lauteren Wahrheit besteht, dem Untergange ausgesetzt ist, so muß, so oft diesem ein solches Gefäß, durch die Berührung mit einer ihm heterogenen Zeit, entgegengeht, der heilige Inhalt irgendwie, durch ein anderes, gerettet und der Menschheit erhalten werden. Die Philosophie aber hat die Aufgabe, jenen Inhalt, da er mit der lauteren Wahrheit Eins ist, für die allezeit äußerst geringe Anzahl der zu denken Fähigen, rein, unvermischt, also bloß in abstrakten Begriffen, mithin ohne jedes Vehikel darzustellen. Dabei verhält sie sich zu den Religionen, wie eine gerade Linie zu mehreren

neben ihr laufenden Kurven; denn sie spricht sensu proprio aus, erreicht mithin geradezu, was jene unter Verhüllungen zeigen und auf Umwegen erreichen.

Wollte ich nun noch, um das zuletzt Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern und zugleich eine philosophische Mode meiner Zeit mitzumachen, etwa versuchen, das tiefste Mysterium des Christenthums, also das der Trinität, in die Grundbegriffe meiner Philosophie aufzulösen, so könnte Dieses, unter den bei solchen Deutungen zugestandenen Licenzen, auf folgende Weise geschehen. Der heilige Geist ist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben; der Mensch, in welchem solche sich in concreto dargestellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt hervorbringenden Willen, d. i. dem Vater, sofern nämlich die Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte desselben Willens sind, dessen Fähigkeit zu Beidem die alleinige wahre Freiheit ist. — Inzwischen ist dies als ein bloßer lusus ingenii anzusehen.

Ehe ich dieses Kapitel schließe, will ich einige Belege zu Dem beibringen, was ich § 68 des ersten Bandes durch den Ausdruck *Δευτερος πλους* bezeichnet habe, nämlich die Herbeiführung der Verneinung des Willens durch das eigene, schwer gefühlte Leiden, also nicht bloß durch das Aneignen des fremden und die durch dieses vermittelte Erkenntniß der Nichtigkeit und Trübseligkeit unseres Daseins. Was bei einer Erhebung solcher Art und dem durch sie eingeleiteten Läuterungsproceß im Innern des Menschen vorgeht, kann man sich faßlich machen an Dem, was jeder erregbare Mensch beim Zuschauen eines Trauerspiels erfährt, als womit es verwandter Natur ist. Nämlich etwa im dritten und vierten Akt wird ein Solcher durch den Anblick des mehr und mehr getrübten und bedrohten Glückes des Helden schmerzlich affizirt und beängstigt; wenn hingegen dieses im fünften Akte gänzlich scheitert und zerschellt, da spürt er eine gewisse Erhebung seines Gemüthes, welche ihm ein Genügen unendlich höherer Art gewährt, als der Anblick des noch so sehr beglückten Helden je vermocht hätte. Dieses nun ist, in den schwachen Wasserfarben der Mitempfindung, wie sie eine wohlbewußte Täuschung erregen kann, Dasselbe, was mit der Energie der Wirklichkeit in der Empfindung des eigenen Schicksals vorgeht, wenn das schwere Unglück es ist, was den Menschen endlich in den Hafen gänzlicher Resignation treibt. Auf diesem Vorgange beruhen alle den Menschen ganz umwandelnden Bekehrungen, wie ich sie im Texte geschildert habe. Als eine der da-

selbst erzählten Bekehrungsgeschichte des Raimund Lullus auffallend ähnliche und überdies durch ihren Erfolg denkwürdige mag die des Abbé Rancé hier in wenigen Worten ihre Stelle finden. Seine Jugend war dem Vergnügen und der Lust gewidmet, er lebte endlich in einem leidenschaftlichen Verhältniß mit einer Frau von Montbazon. Eines Abends, als er diese besuchte, fand er ihre Zimmer leer, in Unordnung und dunkel. Mit dem Fuße stieß er an etwas, es war ihr Kopf, den man vom Rumpfe getrennt hatte, weil der Leichnam der plötzlich Gestorbenen sonst nicht in den bleiernen Sarg, der daneben stand, hätte gehen können. Nach Ueberstehung eines grenzenlosen Schmerzes wurde nunmehr, 1663, Rancé der Reformator des damals von der Strenge seiner Regeln gänzlich abgewichenen Ordens der Trappisten, in welchen er sofort trat, und der durch ihn zu jener furchtbaren Größe der Entsagung zurückgeführt wurde, in welcher er noch gegenwärtig zu La Trappe besteht und, als die methodisch durchgeführte, durch die schwersten Entsagungen und eine unglaublich harte und peinliche Lebensweise beförderte Verneinung des Willens, den Besucher mit heiligem Schauer erfüllt, nachdem ihn schon bei seinem Empfange die Demuth dieser ächten Mönche gerührt hat, die durch Fasten, Frieren, Nachtwachen, Beten und Arbeiten abgezehrt, vor ihm, dem Weltkinde und Sünder, niederknien, um seinen Segen zu erbitten. In Frankreich hat von allen Mönchsorden dieser allein sich, nach allen Umwälzungen, vollkommen erhalten, welches dem tiefen Ernst, der bei ihm unverkennbar ist und alle Nebenabsichten ausschließt, zuzuschreiben ist. Sogar vom Verfall der Religion ist er unberührt geblieben, weil seine Wurzel eine tiefer in der menschlichen Natur liegende ist, als irgend eine positive Glaubenslehre.

Daß die hier in Betrachtung genommene, von den Philosophen bisher gänzlich vernachlässigte, große und schnelle Umwälzung des innersten Wesens im Menschen am häufigsten da eintritt, wo er, bei vollem Bewußtsein, einem gewaltsamen und gewissen Tod entgegengeht, also bei Hinrichtungen, habe ich im Texte erwähnt. Um aber diesen Vorgang viel deutlicher vor Augen zu bringen, halte ich es keineswegs der Würde der Philosophie unangemessen, die Aeußerungen einiger Verbrecher vor der Hinrichtung herzusetzen, wenn ich mir auch den Spott, daß ich auf Galgenpredigten provocire, dadurch zuziehen sollte. Vielmehr glaube ich allerdings, daß der Galgen ein Ort ganz besonderer Offenbarungen und eine Warte ist, von welcher aus dem Menschen, der daselbst seine Besinnung behält, die Aussichten in die Ewigkeit sich oft weiter aufthun und deutlicher darstellen, als

den meisten Philosophen über den Paragraphen ihrer rationalen Psychologie und Theologie. — Folgende Galgenpredigt also hielt am 15. April 1837, zu Glocester, ein gewisser Bartlett, der seine Schwiegermutter gemordet hatte: „Engländer und Landsleute! Nur sehr wenige Worte habe ich zu sagen; aber ich bitte euch, Alle und Jeden daß ihr diese wenigen Worte tief in eure Herzen dringen laßt, daß ihr sie im Andenken behaltet, nicht nur während ihr dem gegenwärtigen, traurigen Schauspiele zusehet, sondern sie nach Hause nehmt und sie euren Kindern und Freunden wiederholet. Hierum also flehe ich euch an, als ein Sterbender, als Einer, für den das Todeswerkzeug jetzt bereit steht. Und diese wenigen Worte sind: macht euch los von der Liebe zu dieser sterbenden Welt und ihren eitlen Freuden, denkt weniger an sie und mehr an euren Gott. Das thut! Bekehret euch, bekehret euch! Denn, seid versichert, daß ohne eine tiefe und wahre Bekehrung, ohne ein Umkehren zu eurem himmlischen Vater, ihr nicht die geringste Hoffnung haben könnt, jemals jene Gefilde der Seligkeit und jenes Landes des Friedens zu erreichen, welchem ich jetzt mit schnellen Schritten entgegenzugehen, die feste Zuversicht habe." (Nach der Times, vom 18. April 1837.) — Noch merkwürdiger ist eine letzte Aeußerung des bekannten Mörders Greenacre, welcher am 1. Mai 1837 in London hingerichtet wurde. Die englische Zeitung The Post berichtet darüber Folgendes, welches auch in Galignani's Messenger vom 6. Mai 1837 abgedruckt ist: „Am Morgen seiner Hinrichtung empfahl ihm ein Herr, er möge sein Vertrauen auf Gott stellen und um Vergebung durch die Vermittelung Jesu Christi beten. Greenacre erwiderte: um Vergebung durch die Vermittelung Christi bitten sei eine Sache der Meinung; er, seines Theils glaube, daß, in den Augen des höchsten Wesens, ein Mohammedaner einem Christen gleich gelte und eben so viel Anspruch auf Seligkeit habe. Er habe, seit seiner Gefangenschaft, seine Aufmerksamkeit auf theologische Gegenstände gerichtet, und ihm sei die Ueberzeugung geworden, daß der Galgen ein Paß (pass-port) zum Himmel ist." Gerade die hier an den Tag gelegte Gleichgültigkeit gegen positive Religionen giebt dieser Aeußerung größeres Gewicht, indem sie beweist, daß derselben kein fanatischer Wahn, sondern eigene, unmittelbare Erkenntniß zum Grunde liegt. — Noch folgender Zug sei erwähnt, welchen Galignani's Messenger vom 15. August 1837 aus der Limerick Chronicle giebt: „Letzten Montag wurde Maria Cooney wegen des empörenden Mordes der Frau Anderson hingerichtet. So tief war diese Elende von der Größe ihres Verbrechens durchdrungen, daß sie den Strick, der

an ihren Hals gelegt wurde, küßte, indem sie demüthig Gottes Gnade anrief." — Endlich noch dieses: die Times vom 29. April 1845 geben mehrere Briefe, welche der als Mörder des Delarue verurtheilte Hocker am Tage vor seiner Hinrichtung geschrieben hat. In einem derselben sagt er: „Ich bin überzeugt, daß, wenn nicht das natürliche Herz gebrochen (the natural heart be broken) und durch göttliche Gnade erneuert ist, so edel und liebenswürdig dasselbe auch der Welt erscheinen mag, es doch nimmer der Ewigkeit gedenken kann, ohne innerlichen Schauder." — Dies sind die oben erwähnten Aussichten in die Ewigkeit, die sich von jener Warte aus eröffnen, und ich habe um so weniger Anstand genommen, sie herzusetzen, als auch Shakespeare sagt:

out of these convertites
There is much matter to be heard and learn'd*).
(As you like it, last scene.)

Daß auch das Christenthum dem Leiden als solchem die hier dargestellte läuternde und heiligende Kraft beilegt und dagegen dem großen Wohlsein eine entgegengesetzte Wirkung zuschreibt, hat Strauß in seinem „Leben Jesu" nachgewiesen. (Bd. 1, Abschn. 2, Kap. 6, § 72 und 74.) Er sagt nämlich, daß die Makarismen in der Bergpredigt einen andern Sinn bei Lukas (6, 21), als bei Matthäus (5, 3) hätten; denn nur Dieser füge zu *μακαριοι οἱ πτωχοι* hinzu *τῳ πνευματι*, und zu *πεινωντες* den Zusatz *την δικαιοσυνην*; bei ihm allein also seien die Einfältigen und Demüthigen u. s. w. gemeint, hingegen bei Lukas die eigentlich Armen, so daß hier der Gegensatz der sei, zwischen jetzigen Leiden und künftigem Wohlergehn. Bei den Ebioniten sei ein Hauptsatz, daß wer in dieser Zeit sein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, und umgekehrt. Auf die Makarismen folgen demgemäß bei Lukas eben so viele *ουαι*, welche den *πλουσιοις*, *εμπεπλησμενοις* und *γελωσι* zugerufen werden, im Ebionitischen Sinn. Im selben Sinn, sagt er S. 604, sei die Parabel (Luk. 16, 19) vom reichen Mann und dem Lazarus gegeben, welche durchaus kein Vergehen Jenes, noch Verdienst Dieses erzählt, und zum Maaßstab der künftigen Vergeltung nicht das in diesem Leben gethane Gute, oder verübte Böse, sondern das hier erlittene Uebel und genossene Gute nimmt, im Ebionitischen Sinne. „Eine ähnliche Werthschätzung der äußern Armuth", fährt Strauß fort, „schreiben auch die andern Synoptiker (Matth. 19, 16; Mark. 10, 17; Luk. 18, 18) Jesu zu, in

*) Von diesen Bekehrten ist gar Vieles zu hören und zu lernen.

der Erzählung vom reichen Jüngling und der Gnome vom Kameel und Nadelöhr."

Wenn man den Sachen auf den Grund geht, wird man erkennen daß sogar die berühmtesten Stellen der Brrgpredigt eine indirekte Anweisung zur freiwilligen Armuth, und dadurch zur Verneinung des Willens zum Leben, enthalten. Denn die Vorschrift (Matth. 5, 40 fg), allen an uns gemachten Forderungen unbedingt Folge zu leisten, Dem, der um die Tunika mit uns rechten will, auch noch das Pallium dazu zu geben, u. s. w., ingleichen (ebendaselbst 6, 25—34) die Vorschrift, uns aller Sorgen für die Zukunft, sogar für den morgenden Tag, zu entschlagen und so in den Tag hinein zu leben, sind Lebensregeln, deren Befolgung unfehlbar zur gänzlichen Armuth führt, und die demnach auf indirekte Weise eben Das besagen, was Buddha den Seinigen geradezu vorschreibt und durch sein eigenes Beispiel bekräftigt hat: werfet Alles weg und werdet Bikschu, d. h. Bettler. Noch entschiedener tritt Dieses hervor in der Stelle Matth. 10, 9—15, wo den Aposteln jedes Eigenthum, sogar Schuhe und Wanderstab, untersagt wird und sie auf das Betteln angewiesen werden. Diese Vorschriften sind nachmals die Grundlage der Bettelorden des Heil. Franciscus geworden (Bonaventura, vita S. Francisci, c. 3). Darum also sage ich, daß der Geist der christlichen Moral mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus identisch ist. — In Gemäßheit der ganzen hier dargelegten Ansicht, sagt auch Meister Eckart (Werke, Bd. I. S. 492): „Das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das ist Leiden."

Die Heilsordnung.

Es giebt nur einen angeborenen Irrthum, und es ist der, daß wir da sind, um glücklich zu sein. Angeboren ist er uns, weil er mit unserm Dasein selbst zusammenfällt, und unser ganzes Wesen eben nur seine Paraphrase, ja unser Leib sein Monogramm ist, sind wir doch eben nur Wille zum Leben, die successive Befriedigung alles unsers Wollens aber ist, was man durch den Begriff des Glückes denkt.

So lange wir in diesem angeborenen Irrthum verharren, auch wohl gar noch durch optimistische Dogmen in ihm bestärkt werden, erscheint uns die Welt voll Widersprüche. Denn bei jedem Schritt, im Großen wie im Kleinen, müssen wir erfahren, daß die Welt und das Leben durchaus nicht darauf eingerichtet sind, ein glückliches Dasein zu enthalten. Während nun hiedurch der Gedankenlose sich eben

bloß in der Wirklichkeit geplagt fühlt, kommt bei Dem, welcher denkt, zur Pein in der Realität noch die theoretische Perplexität hinzu, warum eine Welt und ein Leben, welche doch ein Mal dazu da sind, daß man darin glücklich sei, ihrem Zwecke so schlecht entsprechen? Sie macht vor der Hand sich Luft in Stoßseufzern, wie: „Ach, warum sind der Thränen unter'm Mond so viel?" u. dgl. m., in ihrem Gefolge aber kommen beunruhigende Skrupel gegen die Voraussetzungen jener vorgefaßten optimistischen Dogmen. Immerhin mag man dabei versuchen, die Schuld seiner individuellen Unglückseligkeit bald auf die Umstände, bald auf andere Menschen, bald auf sein eigenes Mißgeschick, oder auch Ungeschick, zu schieben, auch wohl erkennen, wie Diese sämmtlich dazu mitgewirkt haben. Dieses ändert doch nichts an dem Ergebniß, daß man den eigentlichen Zweck des Lebens, der ja im Glücklichsein bestehe, verfehlt habe, worüber dann die Betrachtung, zumal wenn es mit dem Leben schon auf die Neige geht, oft sehr niederschlagend ausfällt; daher tragen fast alle ältlichen Gesichter den Ausdruck Dessen, was man auf Englisch disappointment nennt. Ueberdies aber hat uns bis dahin schon jeder Tag unsers Lebens gelehrt, daß die Freuden und Genüsse, auch wenn erlangt, an sich selbst trügerisch sind, nicht leisten, was sie versprechen, das Herz nicht zufrieden stellen und endlich ihr Besitz wenigstens durch die sie begleitenden, oder aus ihnen entspringenden Unannehmlichkeiten vergällt wird, während hingegen die Schmerzen und Leiden sich als sehr real erweisen und oft alle Erwartung übertreffen. — So ist denn allerdings im Leben Alles geeignet, uns von jenem ursprünglichen Irrthum zurückzubringen und uns zu überzeugen, daß der Zweck unsers Daseins nicht der ist, glücklich zu sein. Ja, wenn näher und unbefangen betrachtet, stellt das Leben sich vielmehr dar, wie ganz eigentlich darauf abgesehen, daß wir uns nicht glücklich darin fühlen sollen, indem dasselbe, durch seine ganze Beschaffenheit, den Charakter trägt von etwas, daran uns der Geschmack benommen, das uns verleidet werden soll und davon wir, als von einem Irrthum, zurückzukommen haben, damit unser Herz von der Sucht zu genießen, ja, zu leben, geheilt und von der Welt abgewendet werde. In diesem Sinne wäre es demnach richtiger, den Zweck des Lebens in unser Wehe, als in unser Wohl zu setzen. Denn die Betrachtungen am Schlusse des vorigen Kapitels haben gezeigt, daß, je mehr man leidet, desto eher der wahre Zweck des Lebens erreicht, und je glücklicher man lebt, desto weiter er hinausgeschoben wird. Diesem entspricht sogar der Schluß des letzten Briefes des Seneca, bonum tunc habebis tuum, quum intelliges

infelicissimos esse felices, welcher allerdings auf einen Einfluß des Christenthums zu deuten scheint. — Auch die eigenthümliche Wirkung des Trauerspiels beruht im Grund darauf, daß es jenen angeborenen Irrthum erschüttert, indem es die Vereitelung des menschlichen Strebens und die Nichtigkeit dieses ganzen Daseins an einem großen und frappanten Beispiel lebhaft veranschaulicht und hiedurch den tiefsten Sinn des Lebens aufschließt, weshalb es als die erhabenste Dichtungsart anerkannt ist. — Wer nun, auf dem einen oder dem andern Wege, von jenem uns a priori einwohnenden Irrthum, jenem πρωτον ψευδος unsers Daseins, zurückgekommen ist, wird bald Alles in einem andern Lichte sehen und jetzt die Welt, wenn auch nicht mit seinem Wunsche, doch mit seiner Einsicht im Einklang finden. Die Unfälle jeder Art und Größe, wenn sie ihn auch schmerzen, werden ihn nicht mehr wundern, da er eingesehen hat, daß gerade Schmerz und Trübsal auf den wahren Zweck des Lebens, die Abwendung des Willens von demselben, hinarbeiten. Dies wird ihm sogar, bei Allem was geschehen mag, eine wundersame Gelassenheit geben, der ähnlich, mit welcher ein Kranker, der eine lange und peinliche Kur gebraucht, den Schmerz derselben als ein Anzeichen ihrer Wirksamkeit erträgt. — Deutlich genug spricht aus dem ganzen menschlichen Dasein das Leiden als die wahre Bestimmung desselben. Das Leben ist tief darin eingesenkt und kann ihm nicht entgehen, unser Eintritt in dasselbe geschieht unter Thränen, sein Verlauf ist im Grunde immer tragisch, und noch mehr sein Ausgang. Ein Anstrich von Absichtlichkeit hierin ist nicht zu verkennen. In der Regel fährt das Schicksal dem Menschen im Hauptzielpunkt seiner Wünsche und Bestrebungen auf eine radikale Weise durch den Sinn, wodurch alsdann sein Leben eine tragische Tendenz erhält, vermöge welcher es geeignet ist, ihn von der Sucht, deren Darstellung jede individuelle Existenz ist, zu befreien und ihn dahin zu führen, daß er vom Leben scheidet, ohne den Wunsch nach ihm und seinen Freuden zurückzubehalten. Das Leiden ist in der That der Läuterungsproceß, durch welchen allein, in den meisten Fällen, der Mensch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird. Dem entsprechend wird in den christlichen Erbauungsbüchern so oft die Heilsamkeit des Kreuzes und Leidens erörtert und ist überhaupt sehr passend das Kreuz, ein Werkzeug des Leidens, nicht des Thuns, das Symbol der christlichen Religion. Ja, schon der noch jüdische, aber so philosophische Koheleth sagt mit Recht: „Es ist Trauern besser, denn Lachen, denn durch Trauern wird das Herz gebessert" (7, 4). Unter der Bezeichnung des δευτερος πλους

habe ich das Leiden gewissermaaßen als ein Surrogat der Tugend und Heiligkeit dargestellt; hier aber muß ich das kühne Wort aussprechen, daß wir, Alles wohl erwogen, für unser Heil und Erlösung mehr zu hoffen haben von Dem, was wir leiden, als von Dem, was wir thun. Gerade in diesem Sinne sagt Lamartine, in seiner Hymne à la douleur, den Schmerz anredend, sehr schön:

Tu me traites sans doute en favori des cieux,
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,
Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,
Une vertu divine au lieu de ma vertu,
Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,
Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie.

Hat also schon das Leiden eine solche heiligende Kraft, so wird diese in noch höherm Grade dem mehr als alles Leiden gefürchteten Tode zukommen. Dem entsprechend wird eine der Ehrfurcht, welche großes Leiden uns abnöthigt, verwandte vor jedem Gestorbenen gefühlt, ja, jeder Todesfall stellt sich gewissermaaßen als eine Art Apotheose oder Heiligsprechung dar, daher wir den Leichnam auch des unbedeutendsten Menschen nicht ohne Ehrfurcht betrachten, und sogar, so seltsam an dieser Stelle die Bemerkung klingen mag, vor jeder Leiche die Wache ins Gewehr tritt. Das Sterben ist allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehen; im Augenblick desselben wird alles Das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. Der Tod ist das Ergebniß, das Résumé des Lebens, oder die zusammengezogene Summe, welche die gesammte Belehrung, die das Leben vereinzelt und stückweise gab, mit Einem Male ausspricht, nämlich diese, daß das ganze Streben, dessen Erscheinung das Leben ist, ein vergebliches, eitles, sich widersprechendes war, von welchem zurückgekommen zu sein eine Erlösung ist. Wie die gesammte, langsame Vegetation der Pflanze sich verhält zur Frucht, die mit Einem Schlage jetzt hundertfach leistet, was jene allmählich und stückweise, so verhält sich das Leben, mit seinen Hindernissen, getäuschten Hoffnungen, vereitelten Plänen und stetem Leiden, zum Tode, der Alles, Alles, was der Mensch gewollt hat, mit Einem Schlage zerstört und so der Belehrung, die das Leben ihm gab, die Krone aufsetzt. — Der vollbrachte Lebenslauf, auf welchen man sterbend zurückblickt, hat auf den ganzen, in dieser untergehenden Individualität

sich objektivirenden Willen eine Wirkung, welche der analog ist, die ein Motiv auf das Handeln des Menschen ausübt; er giebt nämlich demselben eine neue Richtung, welche sonach das moralische und wesentliche Resultat des Lebens ist. Eben weil ein plötzlicher Tod diesen Rückblick unmöglich macht, sieht die Kirche einen solchen als ein Unglück an, um dessen Abwendung gebetet wird. Weil sowohl dieser Rückblick, wie auch die deutliche Vorhersicht des Todes, als durch Vernunft bedingt, nur im Menschen, nicht im Thiere, möglich ist, und deshalb auch nur er den Becher des Todes wirklich leert, ist die Menschheit die alleinige Stufe, auf welcher der Wille sich verneinen und vom Leben ganz abwenden kann. Dem Willen, der sich nicht verneint, verleiht jede Geburt einen neuen und verschiedenen Intellekt, — bis er die wahre Beschaffenheit des Lebens erkannt hat und in Folge hievon es nicht mehr will.

Bei dem naturgemäßen Verlauf kommt im Alter das Absterben des Leibes dem Absterben des Willens entgegen. Die Sucht nach Genüssen verschwindet leicht mit der Fähigkeit zu denselben. Der Anlaß des heftigsten Wollens, der Brennpunkt des Willens, der Geschlechtstrieb, erlischt zuerst, wodurch der Mensch in einen Stand versetzt wird, der dem der Unschuld, die vor der Entwickelung des Genitalsystems da war, ähnlich ist. Die Illusionen, welche Chimären als höchst wünschenswerthe Güter darstellten, verschwinden, und an ihre Stelle tritt die Erkenntniß der Nichtigkeit aller irdischen Güter. Die Selbstsucht wird durch die Liebe zu den Kindern verdrängt, wodurch der Mensch schon anfängt mehr im fremden Ich zu leben, als im eigenen, welches nun bald nicht mehr sein wird. Dieser Verlauf ist wenigstens der wünschenswerthe, es ist die Euthanasie des Willens. In Hoffnung auf denselben ist dem Brahmanen verordnet, nach Zurücklegung der besten Lebensjahre, Eigenthum und Familie zu verlassen und ein Einsiedlerleben zu führen. (Menu, B. 6.) Aber wenn, umgekehrt, die Gier die Fähigkeit zum Genießen überlebt, und man jetzt einzelne, im Leben verfehlte Genüsse bereuet, statt die Leerheit und Nichtigkeit aller einzusehen, und wenn sodann an die Stelle der Gegenstände der Lüste, für welche der Sinn abgestorben ist, der abstrakte Repräsentant aller dieser Gegenstände, das Geld, tritt, welches nunmehr dieselben heftigen Leidenschaften erregt, die ehemals von den Gegenständen wirklichen Genusses, verzeihlicher, erweckt wurden, und also jetzt, bei abgestorbenen Sinnen, ein lebloser aber unzerstörbarer Gegenstand mit gleich unzerstörbarer Gier gewollt wird, oder auch wenn, auf gleiche Weise, das Dasein in der fremden Meinung die

Stelle des Daseins und Wirkens in der wirklichen Welt vertreten soll und nun die gleichen Leidenschaften entzündet, — dann hat sich, im Geiz, oder in der Ehrsucht, der Wille sublimirt und vergeistigt, dadurch aber sich in die letzte Festung geworfen, in welcher nur noch der Tod ihn belagert. Der Zweck des Daseins ist verfehlt.

Alle diese Betrachtungen liefern eine nähere Erklärung der im vorigen Kapitel durch den Ausdruck δευτερος πλους bezeichneten Läuterung, Wendung des Willens und Erlösung, welche durch die Leiden des Lebens herbeigeführt wird und ohne Zweifel die häufigste ist. Denn sie ist der Weg der Sünder, wie wir Alle sind. Der andere Weg, der, mittelst bloßer Erkenntniß und demnächst Aneignung der Leiden einer ganzen Welt, eben dahin führt, ist die schmale Straße der Auserwählten, der Heiligen, mithin als eine seltene Ausnahme zu betrachten. Ohne jenen erstern würde daher für die Meisten kein Heil zu hoffen sein. Inzwischen sträuben wir uns, denselben zu betreten, und streben vielmehr, mit allen Kräften, uns ein sicheres und angenehmes Dasein zu bereiten, wodurch wir unsern Willen immer fester an das Leben ketten. Umgekehrt handeln die Asketen, welche ihr Leben absichtlich möglichst arm, hart und freudenleer machen, weil sie ihr wahres und letztes Wohl im Auge haben. Aber für uns sorgt das Schicksal und der Lauf der Dinge besser, als wir selbst, indem es unsere Anstalten zu einem Schlaraffenleben, dessen Thörichtes schon an seiner Kürze, Bestandlosigkeit, Leerheit und Beschließung durch den bittern Tod erkennbar genug ist, allenthalben vereitelt, Dornen über Dornen auf unsern Pfad streuet und das heilsame Leiden, das Panakeion unsers Jammers, uns überall entgegenbringt. Wirklich ist, was unserm Leben seinen wunderlichen und zweideutigen Charakter giebt, Dieses daß darin zwei einander diametral entgegengesetzte Grundzwecke sich beständig kreuzen, der des individuellen Willens, gerichtet auf chimärisches Glück, in einem ephemeren, traumartigen, täuschenden Dasein, wo hinsichtlich des Vergangenen Glück und Unglück gleichgültig sind, das Gegenwärtige aber jeden Augenblick zum Vergangenen wird, und der des Schicksals, sichtlich genug gerichtet auf Zerstörung unsers Glücks und dadurch auf Mortifikation unsers Willens und Aufhebung des Wahnes, der uns in den Banden dieser Welt gefesselt hält.

Die gangbare, besonders protestantische Ansicht, daß der Zweck des Lebens ganz allein und unmittelbar in den moralischen Tugenden, also in der Ausübung der Gerechtigkeit und Menschenliebe liege, verräth ihre Unzulänglichkeit schon dadurch, daß so erbärmlich wenig wirkliche und reine Moralität unter den Menschen angetroffen wird.

Ich will gar nicht von hoher Tugend, Edelmuth, Großmuth und Selbstaufopferung reden, welchen man schwerlich anders, als in Schauspielen und Romanen begegnet sein wird, sondern nur von jenen Tugenden, die Jedem zur Pflicht gemacht werden. Wer alt ist, denke zurück an alle Die, mit welchen er zu thun gehabt hat; wie viele auch nur wirklich und wahrhaft ehrliche Leute werden ihm wohl vorgekommen sein? Waren nicht bei Weitem die Meisten, trotz ihrem schamlosen Auffahren beim leisesten Verdacht einer Unredlichkeit, oder nur Unwahrheit, gerade herausgesagt, das wirkliche Gegentheil? War nicht niederträchtiger Eigennutz, grenzenlose Geldgier, wohlversteckte Gaunerei, dazu giftiger Neid und teuflische Schadenfreude, so allgemein herrschend, daß die kleinste Ausnahme davon mit Bewunderung aufgenommen wurde? Und die Menschenliebe, wie höchst selten erstreckt sie sich weiter, als bis zu einer Gabe des so sehr Entbehrlichen, daß man es nie vermissen kann? Und in solchen, so überaus seltenen und schwachen Spuren von Moralität sollte der ganze Zweck des Daseins liegen? Setzt man ihn hingegen in die gänzliche Umkehrung dieses unsers Wesens (welches die eben besagten schlechten Früchte trägt), herbeigeführt durch das Leiden, so gewinnt die Sache ein Ansehen und tritt in Uebereinstimmung mit dem thatsächlich Vorliegenden. Das Leben stellt sich alsdann dar als ein Läuterungsproceß, dessen reinigende Lauge der Schmerz ist. Ist der Proceß vollbracht, so läßt er die ihm vorhergegangene Immoralität und Schlechtigkeit als Schlacke zurück, und es tritt ein, was der Veda sagt, finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt.

Ueber Religion.

Ein Dialog.

Ueber Religion.

(Ein Dialog.*)

Demopheles. Unter uns gesagt, lieber alter Freund, es gefällt mir nicht, daß du gelegentlich deine philosophische Befähigung durch Sarkasmen, ja, offenbaren Spott über die Religion an den Tag legst. Der Glaube eines Jeden ist ihm heilig, sollte es daher auch dir sein.

Philalethes. Nego consequentiam! Sehe nicht ein, warum ich, der Einfalt des Andern wegen, Respekt vor Lug und Trug haben sollte. Die Wahrheit achte ich überall, eben darum aber nicht was ihr entgegensteht. Mein Wahlspruch ist: vigeat veritas, et pereat mundus, dem der Juristen angepaßt: fiat justitia, et pereat mundus. Jede Fakultät sollte einen analogen zur Devise haben.

Demopheles. Da würde der der medicinischen wohl lauten: fiant pilulae, et pereat mundus, — welcher am leichtesten in Erfüllung zu bringen wäre.

Philalethes. Bewahre der Himmel! Alles cum grano salis.

Demopheles. Nun gut; eben darum aber wollte ich, daß du auch die Religion cum grano salis verständest und einsähest, daß dem Bedürfniß des Volkes nach Maaßgabe seiner Fassungskraft begegnet werden muß. Die Religion ist das einzige Mittel, dem rohen Sinn und ungelenken Verstande der in niedriges Treiben und materielle Arbeit tief eingesenkten Menge die hohe Bedeutung des Lebens anzukündigen und fühlbar zu machen. Denn der Mensch, wie er in der Regel ist, hat ursprünglich für nichts Anderes Sinn, als für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse und Gelüste, und danach für etwas Unterhaltung und Kurzweil. Religionsstifter und Philosophen kommen auf die Welt, ihn aus seiner Betäubung aufzurütteln und

*) Dieses höchst ideenreiche Gespräch über Religion bildet das XV. Kap. des Bd. II der „Parerga und Paralipomena." A. d. H.

auf den hohen Sinn des Daseins hinzudeuten; Philosophen für die Wenigen, die Eximirten, Religionsstifter, für die Vielen, die Menschheit im Großen. Denn φιλοσοφον πληϑος αδυνατον ειναι, wie schon dein Platon gesagt hat und du nicht vergessen solltest. Die Religion ist die Metaphysik des Volkes, die man ihm schlechterdings lassen und daher sie äußerlich achten muß, denn sie diskreditiren heißt sie ihm nehmen. Wie es eine Volkspoesie giebt und, in den Sprichwörtern, eine Volksweisheit, so muß es auch eine Volksmetaphysik geben, denn die Menschen bedürfen schlechterdings einer Auslegung des Lebens, und sie muß ihrer Fassungskraft angemessen sein. Daher ist sie allemal eine allegorische Einkleidung der Wahrheit, und sie leistet, in praktischer und gemüthlicher Hinsicht, d. h. als Richtschnur für das Handeln und als Beruhigung und Trost im Leiden und im Tode, vielleicht eben so viel, wie die Wahrheit, wenn wir sie besäßen, selbst leisten könnte. Nimm keinen Anstoß an ihrer krausen, barocken, scheinbar widersinnigen Form; denn du, in deiner Bildung und Gelehrsamkeit, kannst dir nicht denken, welcher Umwege es bedarf, um dem Volke in seiner Rohheit beizukommen, mit tiefen Wahrheiten. Die verschiedenen Religionen sind eben nur verschiedene Schemata, in welchen das Volk die ihm an sich selbst unfaßbare Wahrheit ergreift und sich vergegenwärtigt, mit welchen sie ihm jedoch unzertrennlich erwächst. Daher, mein Lieber, ist, nimm mir's nicht übel, sie zu verspotten, beschränkt und ungerecht zugleich.

Philalethes. Aber ist es nicht eben so beschränkt und ungerecht, zu verlangen, daß es keine andere Metaphysik, als diese, nach dem Bedürfniß und der Fassungskraft des Volkes zugeschnittene, geben sollte? daß ihre Lehren der Markstein des menschlichen Forschens und die Richtschnur alles Denkens sein sollen, so daß auch die Metaphysik der Wenigen und Eximirten, wie du sie nennst, hinauslaufen müsse auf Bestätigung, Befestigung und Erläuterung jener Metaphysik des Volkes? daß also die höchsten Kräfte des menschlichen Geistes unbenutzt und unentwickelt bleiben, ja, im Keim erstickt werden sollen, damit nicht etwa ihre Thätigkeit sich mit jener Volksmetaphysik durchkreuze? Und steht es denn, bei den Prätensionen der Religion, im Grunde anders? Ziemt es Dem, Toleranz, ja, zarte Schonung zu predigen, der die Intoleranz und Schonungslosigkeit selbst ist? Ich rufe Ketzergerichte und Inquisitionen, Religionskriege und Kreuzzüge, Sokrates' Becher und Bruno's und Vanini's Scheiterhaufen zum Zeugen an! Und ist es nun damit zwar heut zu Tage vorbei, was kann dem ächten philosophischen Streben, dem aufrichtigen Forschen

nach Wahrheit, diesem edelsten Beruf edelster Menschheit, mehr im Wege stehen, als jene konventionelle, vom Staate mit dem Monopol belehnte Metaphysik, deren Satzungen jedem Kopfe, in frühester Jugend, eingeprägt werden, so ernstlich, so tief, so fest, daß sie, wenn er nicht von mirakuloser Elasticität ist, unauslöschlich haften, wodurch seiner gesunden Vernunft ein für alle Mal das Koncept verrückt wird, d. h. seine ohnehin schwache Fähigkeit zum eigenen Denken und unbefangenen Urtheilen, hinsichtlich auf alles damit Zusammenhängende, auf immer gelähmt und verdorben ist.

Demopheles. Eigentlich heißt dies wohl, die Leute haben alsdann eine Ueberzeugung gewonnen, die sie nicht aufgeben wollen, um die Deinige dagegen anzunehmen.

Philalethes. O, wenn es auf Einsicht gegründete Ueberzeugung wäre! Der wäre mit Gründen beizukommen und uns stände das Feld zum Kampfe mit gleichen Waffen offen. Allein die Religionen wenden sich ja eingeständlich nicht an die Ueberzeugung, mit Gründen, sondern an den Glauben, mit Offenbarungen. Zu diesem letzteren ist nun aber die Fähigkeit am stärksten in der Kindheit; daher ist man, vor Allem, darauf bedacht, sich dieses zarten Alters zu bemächtigen. Hierdurch, viel mehr noch, als durch Drohungen und Berichte von Wundern, schlagen die Glaubenslehren Wurzel. Wenn nämlich dem Menschen, in früher Kindheit, gewisse Grundansichten und Lehren mit ungewohnter Feierlichkeit und mit der Miene des höchsten, bis dahin von ihm noch nie gesehenen Ernstes wiederholt vorgetragen werden, dabei die Möglichkeit eines Zweifels daran ganz übergangen, oder aber nur berührt wird, um darauf als den ersten Schritt zum ewigen Verderben hinzudeuten, da wird der Eindruck so tief ausfallen, daß, in der Regel, d. h. in fast allen Fällen, der Mensch beinahe so unfähig sein wird, an jenen Lehren, wie an seiner eigenen Existenz, zu zweifeln, weshalb dann unter vielen Tausenden kaum Einer die Fähigkeit des Geistes besitzen wird, sich ernstlich und aufrichtig zu fragen: ist Das wahr? Passender, als man glaubte, hat man daher Die, welche es dennoch vermögen, starke Geister, esprits forts, benannt. Für die Uebrigen nun aber giebt es nichts so Absurdes, oder Empörendes, daß nicht, wenn auf jenem Wege eingeimpft, der festeste Glaube daran in ihnen Wurzel schlüge. Wäre es z. B., daß die Tödtung eines Ketzers, oder Ungläubigen, ein wesentliches Stück zum dereinstigen Seelenheil sei, so würde fast Jeder Dies zur Hauptangelegenheit seines Lebens machen und im Sterben aus der Erinnerung des Gelingens Trost und Stärkung schöpfen, wie ja

wirklich ehemals fast jeder Spanier ein auto da fè für das frömmste und gottgefälligste Werk hielt, wozu wir ein Gegenstück in Indien haben, an der erst vor Kurzem durch zahlreiche Hinrichtungen, von den Engländern, unterdrückten religiösen Genossenschaft der Thugs, deren Mitglieder ihre Religiosität und Verehrung der Göttin Kali dadurch bethätigten, daß sie, bei jeder Gelegenheit, ihre eigenen Freunde und Reisegefährten meuchlerisch ermordeten, um sich ihres Eigenthums zu bemächtigen, und ganz ernstlich in dem Wahne standen, etwas sehr Löbliches und ihrem Heile Förderliches damit zu leisten*). So stark demnach ist die Gewalt früh eingeprägter religiöser Dogmen, daß sie das Gewissen und zuletzt alles Mitleid und alle Menschlichkeit zu ersticken vermag. Willst du aber, was frühe Glaubenseinimpfung leistet, mit eigenen Augen und in der Nähe sehen, so betrachte die Engländer. Sieh' diese von Natur vor allen andern begünstigte und mit Verstand, Geist, Urtheilskraft und Charakterfestigkeit mehr, als alle übrigen, ausgestattete Nation, sieh' sie, tief unter alle andern herabgesetzt, ja, geradezu verächtlich gemacht, durch ihren stupiden Kirchenaberglauben, welcher, zwischen ihren übrigen Fähigkeiten, ordentlich wie ein fixer Wahn, eine Monomanie, erscheint. Das haben sie bloß Dem zu danken, daß die Erziehung in den Händen der Geistlichen ist, welche Sorge trägt, ihnen sämmtliche Glaubensartikel in frühester Jugend so einzuprägen, daß es bis zu einer Art partieller Gehirnlähmung geht, die sich dann zeitlebens in jener blödsinnigen Bigotterie äußert, durch welche sogar übrigens höchst verständige und geistreiche Leute unter ihnen sich degradiren und uns an ihnen ganz irre werden lassen. Wenn wir nun aber erwägen, wie wesentlich es zu dergleichen Meisterstücken ist, daß die Glaubensimpfung im zarten Kindesalter geschehe, so wird uns das Missionswesen nicht mehr bloß als der Gipfel menschlicher Zudringlichkeit, Arroganz und Impertinenz, sondern auch als absurd erscheinen, so weit nämlich, als es sich nicht auf Völker beschränkt, die noch im Zustande der Kindheit sind, wie etwa Hottentotten, Kaffern, Südseeinsulaner und dergleichen, wo es demgemäß auch wirklich Erfolg gehabt hat, während hingegen in Indien die Brahmanen die Vorträge der Missionare mit herablassendem beifälligen Lächeln, oder mit Achselzucken erwidern und überhaupt unter diesem Volke, der bequemsten Gelegenheit ungeachtet, die Bekehrungsversuche der Missionare durchgängig gescheitert sind. Ein

*) Illustrations of the history and practice of the Thugs. London 1837, auch Edinburgh Review, Octbr.—Jan. 1836/37.

authentischer Bericht im 21. Bande des Asiatic Journal, von 1826 giebt an, daß, nach so vieljähriger Thätigkeit der Missionare, in ganz Indien (davon die englischen Besitzungen allein 115 Millionen Einwohner haben) nicht mehr als 300 lebende Konvertiten zu finden sind, und zugleich wird eingestanden, daß die christlichen Konvertiten sich durch die äußerste Immoralität auszeichnen. Es werden eben 300 feile, erkaufte Seelen gewesen sein, aus so vielen Millionen. Daß es seitdem in Indien mit dem Christenthum besser ginge, ersehe ich nirgends*), wiewohl die Missionare jetzt suchen, in den ausschließlich dem weltlichen englischen Unterricht gewidmeten Schulen, dennoch, gegen die Abrede, in ihrem Sinn auf die Kinder zu wirken, um das Christenthum einzuschwärzen, wogegen jedoch die Hindu mit größter Eifersucht auf ihrer Hut sind. Denn, wie gesagt, nur die Kindheit, nicht das Mannesalter, ist die Zeit, die Saat des Glaubens zu säen, zumal nicht, wo schon ein früherer wurzelt, die gewonnene Ueberzeugung aber, welche erwachsene Konvertiten vorgeben, ist, in der Regel, nur die Maske irgend eines persönlichen Interesses. Eben weil man fühlt, daß Dies fast nicht anders sein könne, wird überall ein Mensch, der im reifen Alter seine Religion wechselt, von den Meisten verachtet; gleichwohl legen eben diese dadurch an den Tag, daß sie die Religion nicht für Sache vernünftiger Ueberzeugung, sondern bloß des früh und vor aller Prüfung eingeimpften Glaubens halten. Daß sie aber hierin Recht haben, geht auch daraus hervor, daß nicht bloß die blind glaubende Menge, sondern auch die Priesterschaft jeder Religion, welche, als solche, die Quellen und Gründe und Dogmen und Streitigkeiten derselben studirt hat, in allen ihren Mitgliedern, getreu und eifrig der Religion ihres jedesmaligen Vaterlandes anhängt, daher der Uebergang eines Geistlichen der einen Religion, oder Konfession, zu einer andern, die seltenste Sache der Welt ist. So z. B. sehen wir die katholische Geistlichkeit von der Wahrheit aller Sätze ihrer Kirche vollkommen überzeugt, und eben so die protestantische von der der ihrigen, und Beide vertheidigen die Satzungen ihrer Konfession mit gleichem Eifer. Dennoch richtet diese Ueberzeugung sich bloß nach dem Lande, wo jeder geboren ist; dem süddeutschen Geistlichen nämlich leuchtet die Wahrheit des katholischen Dogmas vollkommen ein, dem norddeutschen aber die des protestantischen. Wenn nun also dergleichen Ueberzeugungen auf objektiven Gründen beruhen, so müssen diese Gründe klimatisch sein und,

*) Umgekehrt, scheint der Buddhismus in Europa bedeutende Fortschritte jetzt zu machen. A. d. H.

wie die Pflanzen, die einen nur hier, die andern nur dort gedeihen. Das Volk nun aber nimmt überall auf Treu und Glauben die Ueberzeugungen dieser Lokal-Ueberzeugten an.

Demopheles. Schadet nicht und macht im Wesentlichen keinen Unterschied; auch ist z. B. wirklich der Protestantismus dem Norden, der Katholicismus dem Süden angemessener.

Philalethes. Es scheint so. Ich aber habe einen höheren Gesichtspunkt gefaßt und behalte einen wichtigeren Gegenstand im Auge, nämlich die Fortschritte der Erkenntniß der Wahrheit im Menschengeschlecht. Für diese ist es eine schreckliche Sache, daß Jedem, wo immer auch er geboren sei, schon in frühester Jugend gewisse Behauptungen eingeprägt werden, unter der Versicherung, daß er, bei Gefahr ein ewiges Heil zu verwirken, sie nie in Zweifel ziehen dürfe, sofern nämlich, als es Behauptungen sind, welche die Grundlage aller unserer übrigen Erkenntnisse betreffen, demzufolge für diese den Gesichtspunkt auf immer feststellen und, falls sie selbst falsch sind, ihn auf immer verrücken; da ferner ihre Folgesätze in das ganze System unserer Erkenntnisse überall eingreifen, wird dann durch sie das gesammte menschliche Wissen durch und durch verfälscht. Dies belegt jede Litteratur, am auffallendsten die des Mittelalters, aber nur zu sehr auch die des 16. und 17. Jahrhunderts. Sehen wir doch, in allen jenen Zeiten, selbst die Geister ersten Ranges wie gelähmt durch solche falsche Grundvorstellungen, besonders aber alle Einsicht in das wahre Wesen und Wirken der Natur ihnen wie mit einem Brette vernagelt. Denn während des ganzen christlichen Zeitraums liegt der Theismus wie ein drückender Alp auf allen geistigen, zumal philosophischen Bestrebungen und hemmt, oder verkümmert, jeden Fortschritt. Gott, Teufel, Engel und Dämonen verdecken den Gelehrten jener Zeiten die ganze Natur; keine Untersuchung wird zu Ende geführt, keiner Sache auf den Grund gegangen, sondern Alles, was über den augenfälligsten Kausalnexus hinausgeht, durch jene Persönlichkeiten alsbald zur Ruhe gebracht, indem es sogleich heißt, wie, bei einer solchen Gelegenheit, Pomponatius sich ausdrückt: certe philosophi nihil verisimile habent ad haec, quare necesse est, ad Deum, ad angelos et daemones recurrere (de incantat. c. 7). Diesen Mann freilich kann man dabei in den Verdacht der Ironie nehmen, da seine Tücke anderweitig bekannt ist, jedoch hat er damit nur die allgemeine Denkungsart seines Zeitalters ausgesprochen. Hatte hingegen wirklich einer die seltene Elasticität des Geistes, welche allein die Fesseln zu sprengen vermag, so wurden seine Schriften, und wohl gar er mit, verbrannt, wie es dem

Bruno und Vanini ergangen ist. — Wie völlig gelähmt aber die gewöhnlichen Köpfe durch jene frühzeitige, metaphysische Zurichtung werden, kann man am grellsten und von der lächerlichen Seite dann sehen, wenn ein solcher eine fremde Glaubenslehre zu kritisiren unternimmt. Da findet man ihn in der Regel bloß bemüht, sorgfältig darzuthun, daß die Dogmen derselben zu denen seiner eigenen nicht stimmen, indem er mühsam auseinandersetzt, daß in jenen nicht nur nicht Dasselbe gesagt, sondern auch ganz gewiß nicht Dasselbe gemeint sei, wie in denen der seinigen. Damit glaubt er, in aller Einfalt, die Falschheit der fremden Glaubenslehre bewiesen zu haben. Es fällt ihm wirklich gar nicht ein, die Frage aufzuwerfen, welche von Beiden wohl Recht haben möge; sondern seine eigenen Glaubensartikel sind ihm sichere Principien a priori. Ein belustigendes Beispiel dieser Art hat der Reverend Mr. Morrison im 20. Bande des Asiatic Journal geliefert, woselbst er die Religion und Philosophie der Chinesen kritisirt, — daß es eine Freude ist.

Demopheles. Das ist nun also dein höherer Gesichtspunkt. Aber ich versichere dich, daß es einen noch höheren giebt. Das primum vivere, deinde philosophari hat einen umfassenderen Sinn, als den, der sogleich ins Auge fällt. — Vor Allem kommt es darauf an, die rohen und schlechten Gemüther der Menge zu bändigen, um sie vom äußersten Unrecht, von Grausamkeiten, von Gewalt- und Schandthaten abzuhalten. Wenn man nun damit warten wollte, bis sie die Wahrheit erkannt und gefaßt hätten, so käme man unfehlbar zu spät. Denn, gesetzt auch, sie wäre bereits gefunden, so wird sie ihre Fassungskraft übersteigen. Für sie taugt jedenfalls bloß eine allegorische Einkleidung derselben, eine Parabel, ein Mythos. Es muß, wie Kant gesagt hat, eine öffentliche Standarte des Rechts und der Tugend geben, ja, diese muß allezeit hoch flattern. Es ist am Ende einerlei, welche heraldische Figuren darauf stehn, wenn sie nur bezeichnet, was gemeint ist. Eine solche Allegorie der Wahrheit ist jederzeit und überall, für die Menschheit im Großen, ein taugliches Surrogat der ihr doch ewig unzugänglichen Wahrheit selbst und überhaupt der ihr nimmermehr faßlichen Philosophie, zu geschweigen, daß diese täglich ihre Gestalt wechselt und noch in keiner zur allgemeinen Anerkennung gelangt ist. Die praktischen Zwecke also, mein guter Philalethes, gehen, in jeder Beziehung, den theoretischen vor.

Philalethes. Dies trifft nahe genug mit dem uralten Rath des Pythagoreers Timäus Lokrus zusammen: *τας ψυχας ἀπειργομες ψευδεσι λογοις, εἰ κα μη ἀγηται ἀλαθεσι* (de anim. mundi p. 104 d.

Steph.), und fast argwöhne ich, du wolltest, nach heutiger Mode, mir zu Gemüthe führen:

„Doch guter Freund, die Zeit kommt auch heran,
Wo wir was Gut's in Ruhe schmausen mögen,"

und deine Empfehlung laufe darauf hinaus, daß wir bei Zeiten Sorge tragen sollen, damit alsdann die Wogen der unzufriedenen, tobenden Menge uns nicht bei Tafel stören mögen. Dieser ganze Gesichtspunkt aber ist so falsch, wie er heut zu Tage allgemein beliebt und belobt ist, daher ich mich beeile, Verwahrung dagegen einzulegen. Es ist falsch, daß Staat, Recht und Gesetz nicht ohne Beihülfe der Religion und ihrer Glaubensartikel aufrecht erhalten werden können, und daß Justiz und Polizei, um die gesetzliche Ordnung durchzusetzen, der Religion, als ihres nothwendigen Komplementes bedürfen. Falsch ist es, und wenn es hundert Mal wiederholt wird. Denn eine faktische und schlagende instantia in contrarium liefern uns die Alten, zumal die Griechen. Das nämlich, was wir unter Religion verstehen, hatten sie durchaus nicht. Sie hatten keine heilige Urkunden und kein Dogma, das gelehrt, dessen Annahme von Jedem gefordert und das der Jugend frühzeitig eingeprägt worden wäre. — Eben so wenig wurde von den Dienern der Religion Moral gepredigt, oder kümmerten sich die Priester irgend um die Moralität, oder überhaupt um das Thun und Lassen der Leute. Ganz und gar nicht! Sondern die Pflicht der Priester erstreckte sich bloß auf Tempelceremonien, Gebete, Gesänge, Opfer, Processionen, Lustrationen u. dgl. m., welches Alles nicht weniger als die moralische Besserung der Einzelnen zum Zweck hatte. Vielmehr bestand die ganze sogenannte Religion bloß darin, daß, vorzüglich in den Städten, einige der Deorum majorum gentium, hier dieser, dort jener, Tempel hatten, in denen ihnen der besagte Kultus, von Staats wegen, geleistet wurde, der also im Grunde Polizeisache war. Kein Mensch, außer den dabei thätigen Funktionarien, war irgend genöthigt, dabei gegenwärtig zu sein, oder auch nur daran zu glauben. Im ganzen Alterthum ist keine Spur von einer Verpflichtung, irgend ein Dogma zu glauben. Bloß wer die Existenz der Götter öffentlich leugnete, oder sonst sie verunglimpfte, war strafbar, denn er beleidigte den Staat, der ihnen diente, außerdem aber blieb Jedem überlassen, was er davon halten wollte. Beliebte es Einem, sich privatim, durch Gebete oder Opfer, die Gunst eben jener Götter zu erwerben, so stand ihm Dies, auf eigene Kosten und Gefahr, frei, that er es nicht, so hatte auch kein Mensch etwas dagegen, am wenig-

sten der Staat. Zu Hause hatte, bei den Römern, Jeder seine eigenen Laren und Penaten, die aber im Grunde bloß die verehrten Bilder seiner Ahnen waren. (Apulejus de Deo Socratis c. 15, vol. II, p. 237 ed. Bip.) Von der Unsterblichkeit der Seele und einem Leben nach dem Tode hatten die Alten gar keine feste, deutliche, am wenigsten dogmatisch fixirte Begriffe, sondern ganz lockere, schwankende, unbestimmte und problematische Vorstellungen, Jeder in seiner Weise, und eben so verschieden, individuell und vage waren auch die Vorstellungen von den Göttern. Also Religion, in unserm Sinne des Wortes, hatten die Alten wirklich nicht. Hat nun aber deswegen bei ihnen Anarchie und Gesetzlosigkeit geherrscht? ist nicht vielmehr Gesetz und bürgerliche Ordnung so sehr ihr Werk, daß es noch die Grundlage der unsrigen ausmacht? war nicht das Eigenthum, obwohl es sogar großen Theils aus Sklaven bestand, vollkommen gesichert? Und hat dieser Zustand nicht weit über ein Jahrtausend gedauert?

Also kann ich die praktischen Zwecke und die Nothwendigkeit der Religion, in dem von dir angedeuteten und heut zu Tage allgemein beliebten Sinne, nämlich als einer unentbehrlichen Grundlage aller gesetzlichen Ordnung nicht anerkennen, und muß mich dagegen verwahren. Denn von einem solchen Standpunkt aus würde das reine und heilige Streben nach Licht und Wahrheit wenigstens donquijotisch und, falls es wagen sollte, im Gefühl seines Rechts, den Autoritätsglauben als den Usurpator, der den Thron der Wahrheit in Besitz genommen hat und ihn durch fortgesetzten Trug behauptet, zu denunziren, als verbrecherisch erscheinen.

Demopheles. Zur Wahrheit steht die Religion aber nicht im Gegensatz, denn sie lehrt selbst die Wahrheit. Nur darf sie, weil ihr Wirkungskreis nicht ein enger Hörsaal, sondern die Welt und die Menschheit im Großen ist, dem Bedürfnisse und der Fassungskraft eines so großen und gemischten Publikums gemäß, die Wahrheit nicht nackt auftreten lassen, oder, ein medicinisches Gleichniß zu gebrauchen, sie nicht unversetzt eingeben, sondern muß sich, als eines Menstruums, eines mythischen Vehikels bedienen. Auch kannst du sie, in dieser Hinsicht, gewissen chemischen, an sich selbst gasförmigen Stoffen vergleichen, welche man, zum offizinellen Gebrauch, wie auch zur Aufbewahrung, oder zur Versendung, an eine feste, palpable Basis binden muß, weil sie sonst sich verflüchtigen: z. B. das Chlor, welches, zu allen solchen Zwecken, nur in Gestalt von Chlorüren angewandt wird. Im Fall aber, daß die reine und abstrakte, von allem Mythischen freie Wahrheit, uns Allen, auch den Philosophen, auf immer unerreichbar

bleiben sollte, dann wäre sie dem Fluor zu vergleichen, welches für sich allein gar nicht einmal darstellbar ist, sondern nur an andere Stoffe gebunden auftreten kann. Oder, — weniger gelehrt, die überhaupt nicht anders, als mythisch und allegorisch aussprechbare Wahrheit gliche dem Wasser, welches ohne Gefäß nicht transportabel ist; die Philosophen aber, welche darauf bestehen, sie unversetzt zu besitzen, glichen Dem, der das Gefäß zerschlüge, um das Wasser für sich allein zu haben. Vielleicht verhält es sich wirklich so. Jedenfalls aber ist Religion die allegorisch und mythisch ausgesprochene, und dadurch der Menschheit im Großen zugänglich und verdaulich gemachte Wahrheit; denn rein und unversetzt könnte sie solche nimmermehr vertragen, wie wir nicht im reinen Oxygen leben können, sondern eines Zusatzes von $4/5$ Azot bedürfen. Und ohne Bild geredet: dem Volke kann der tiefe Sinn und das hohe Ziel des Lebens nur symbolisch eröffnet und vorgehalten werden, weil es nicht fähig ist, solche im eigentlichen Verstande zu fassen. Philosophie hingegen soll sein, wie die Eleusinischen Mysterien, für die Wenigen, die Auserwählten.

Philalethes. Verstehe schon; die Sache läuft hinaus auf die Wahrheit im Gewande der Lüge. Aber damit tritt sie in eine ihr verderbliche Allianz. Denn was für eine gefährliche Waffe wird nicht Denen in die Hände gegeben, welche die Befugniß erhalten, sich der Unwahrheit als Vehikels der Wahrheit zu bedienen! Wenn es so steht, fürchte ich, daß das Unwahre an der Sache mehr Schaden stiften wird, als das Wahre je Nutzen. Ja, wenn die Allegorie sich eingeständlich als eine solche geben dürfte, da ginge es schon an; allein das würde ihr allen Respekt und damit alle Wirksamkeit benehmen. Sie muß daher als sensu proprio wahr sich geltend machen und behaupten, während sie höchstens sensu allegorico wahr ist. Hier liegt als unheilbarer Schaden der bleibende Uebelstand, welcher Ursache ist, daß die Religion mit dem unbefangenen, edlen Streben nach reiner Wahrheit stets in Konflikt gerathen ist und es immer von Neuem wird.

Demopheles. Doch nicht; denn auch dafür ist gesorgt. Darf gleich die Religion ihre allegorische Natur nicht geradezu bekennen, so deutet sie solche doch genugsam an.

Philalethes. Und wo denn Das?

Demopheles. In ihren Mysterien. Sogar ist „Mysterium“ im Grunde nur der theologische terminus technicus für religiöse Allegorie. Auch haben alle Religionen ihre Mysterien. Eigentlich ist ein Mysterium ein offenbar absurdes Dogma, welches jedoch eine hohe, an sich selbst dem gemeinen Verstande der rohen Menge völlig unfaß-

liche Wahrheit in sich verbirgt, die nun derselbe in dieser Verhüllung aufnimmt, auf Treu und Glauben, ohne sich von der, auch ihm augenfälligen Absurdität irre machen zu lassen; dadurch wird er des Kerns der Sache, so weit es ihm möglich ist, theilhaft. Zur Erläuterung kann ich hinzusetzen, da sogar in der Philosophie der Gebrauch des Mysteriums versucht worden ist, z. B. wenn Pascal, welcher Pietist, Mathematiker und Philosoph zugleich war, in dieser dreifachen Eigenschaft sagt: Gott ist Centrum überall und nirgends Peripherie. Auch Malebranche hat ganz richtig bemerkt: la liberté est un mystère. — Man könnte weiter gehen und behaupten, an den Religionen sei Alles Mysterium. Denn die Wahrheit sensu proprio dem Volke, in seiner Rohheit, beizubringen ist schlechterdings unmöglich; nur ein mythisch-allegorischer Abglanz derselben kann ihm zufallen und es erleuchten. Die nackte Wahrheit gehört nicht vor die Augen des profanen Vulgus; nur dicht verschleiert darf sie vor ihm erscheinen. Dieserwegen nun ist es eine ganze unbillige Zumuthung an eine Religion, daß sie sensu proprio wahr sein solle, und daher, beiläufig gesagt, sind, in unsern Tagen, sowohl Rationalisten, als Supranaturalisten absurd, indem Beide von der Voraussetzung, daß sie es sein müsse, ausgehen, unter welcher dann Jene beweisen, daß sie es nicht sei, und Diese hartnäckig behaupten, sie sei es; oder vielmehr Jene das Allegorische so zuschneiden und zurechtlegen, daß es sensu proprio wahr sein könnte, dann aber eine Plattitüde wäre, Diese aber es, ohne weitere Zurichtung, als sensu proprio wahr behaupten wollen, — welches doch ohne Ketzergerichte und Scheiterhaufen gar nicht durchzusetzen ist, wie sie wissen sollten. Wirklich hingegen ist Mythos und Allegorie das eigentliche Element der Religion; aber unter dieser, wegen der geistigen Beschränktheit des großen Haufens, unumgänglichen Bedingung, leistet sie dem so unvertilgbaren, metaphysischen Bedürfniß des Menschen sehr wohl Genüge und vertritt die Stelle der, unendlich schwer und vielleicht nie zu erreichenden, reinen philosophischen Wahrheit.

Philalethes. O ja, ungefähr so, wie ein hölzernes Bein die Stelle eines natürlichen vertritt; es füllt sie aus, thut auch nothdürftig dessen Dienste, prätendirt dabei für ein natürliches angesehen zu werden, ist bald mehr, bald weniger künstlich zusammengesetzt u. s. f. Ein Unterschied dagegen ist, daß, in der Regel, ein natürliches Bein früher da war, als das hölzerne, die Religion hingegen überall der Philosophie den Vorsprung abgewonnen hat.

Demopheles. Mag Alles sein! aber für Den, der kein natürliches Bein hat, ist ein hölzernes von großem Werth. Du mußt im

Auge behalten, daß das metaphysische Bedürfniß des Menschen schlechterdings Befriedigung verlangt, weil der Horizont seiner Gedanken abgeschlossen werden muß, nicht unbegrenzt bleiben darf. Urtheilskraft nun aber, Gründe abzuwiegen und dann zwischen Wahrem und Falschem zu entscheiden, hat der Mensch, in der Regel, nicht; zudem läßt die von der Natur und ihrer Noth ihm auferlegte Arbeit ihm keine Zeit zu derartigen Untersuchungen, noch zu der Bildung, die sie voraussetzen. Also kann bei ihm nicht die Rede sein von Ueberzeugung aus Gründen, sondern auf Glauben und Autorität ist er verwiesen. Selbst wenn eine wirklich wahre Philosophie die Stelle der Religion eingenommen hätte, so würde sie von allerwenigstens $^9/_{10}$ der Menschen doch nur auf Autorität angenommen werden, also wieder Glaubenslehre sein; denn bei Platons φιλοσοφον πληθος αδυνατον ειναι wird es immerdar bleiben. Autorität nun aber wird allein durch Zeit und Umstände begründet, daher wir sie nicht Dem verleihen können, was nichts als Gründe für sich hat; sonach müssen wir sie Dem lassen, was, durch den Weltlauf, sie ein Mal erlangt hat, wenn es auch nur die allegorisch dargestellte Wahrheit ist. Diese nun, auf Autorität gestützt, wendet sich zunächst an die eigentlich metaphysische Anlage des Menschen, also an das theoretische Bedürfniß, welches aus dem sich aufdringenden Räthsel unsers Daseins und aus dem Bewußtsein hervorgeht, daß hinter dem Physischen der Welt irgendwie ein Metaphysisches stecken müsse, ein Unwandelbares, welches dem beständigen Wandel zur Grundlage dient, sodann aber an den Willen, an Furcht und Hoffnung der in steter Noth lebenden Sterblichen; sie schafft ihnen demnach Götter und Dämonen, die sie anrufen, die sie besänftigen, die sie gewinnen können; endlich aber auch wendet sie sich an ihr unleugbar vorhandenes moralisches Bewußtsein, dem sie Bestätigung und Anhalt von außen verleiht, eine Stütze, ohne welche dasselbe, im Kampfe mit so vielen Versuchungen, sich nicht leicht würde aufrecht erhalten können. Eben von dieser Seite gewährt die Religion, in den zahllosen und großen Leiden des Lebens eine unerschöpfliche Quelle des Trostes und der Beruhigung, welche den Menschen auch im Tode nicht verläßt, vielmehr gerade dann ihre ganze Wirksamkeit entfaltet. Sonach gleicht die Religion Dem, der einen Blinden bei der Hand faßt und leitet, da er nicht selbst sehen kann und es ja nur darauf ankommt, daß er sein Ziel erreiche, nicht, daß er Alles sehe.

Philalethes. Diese letztere Seite ist allerdings der Glanzpunkt der Religion. Ist sie eine fraus, so ist sie wahrlich eine pia fraus; das ist nicht zu leugnen. Sonach aber werden uns die Priester zu

einem sonderbaren Mittelding von Betrügern und Sittenlehrern. Denn die eigentliche Wahrheit dürfen sie, wie du selbst ganz richtig auseinandergesetzt hast, nicht lehren, auch wenn sie ihnen bekannt wäre, wie sie es nicht ist. Eine wahre Philosophie kann es danach allenfalls geben, aber gar keine wahre Religion; ich meine wahr im wahren und eigentlichen Wortverstande und nicht bloß so durch die Blume, oder Allegorie, wie du es geschildert hast, in welchem Sinne vielmehr jede wahr sein wird, nur in verschiedenen Graden. Allerdings aber ist es dem unentwirrbaren Gemische von Wohl und Uebel, Redlichkeit und Falschheit, Güte und Bosheit, Edelmuth und Niederträchtigkeit, welches die Welt uns durchgängig darbietet, ganz entsprechend, daß die wichtigste, höchste und heiligste Wahrheit nicht anders, als mit der Lüge versetzt, auftreten kann, ja, von dieser, welche stärker auf die Menschen wirkt, Kraft borgen und von ihr eingeführt werden muß, als Offenbarung. Man könnte sogar dies Faktum als Monogramm der moralischen Welt betrachten. Indessen wollen wir die Hoffnung nicht aufgeben, daß die Menschheit dereinst auf den Punkt der Reife und Bildung gelangen wird, wo sie die wahre Philosophie einerseits hervorzubringen und andrerseits aufzunehmen vermag. Ist doch simplex sigillum veri: die nackte Wahrheit muß so einfach und faßlich sein, daß man sie in ihrer wahren Gestalt Allen muß beibringen können, ohne sie mit Mythen und Fabeln zu versetzen, — d. h. als R e l i g i o n zu vermummen.

D e m o p h e l e s. Du hast von der elenden Kapacität der Menge keinen ausreichenden Begriff.

P h i l a l e t h e s. Ich spreche es auch nur als Hoffnung aus, aber aufgeben kann ich sie nicht. Dann würde die Wahrheit in einfacher und faßlicher Gestalt freilich die Religion von dem Platze herunterstoßen, den sie so lange vikarirend eingenommen, aber eben dadurch jener offen gehalten hatte. Dann nämlich wird die Religion ihren Begriff erfüllt und ihre Bahn durchlaufen haben; sie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geschlecht entlassen, selbst aber in Frieden dahinscheiden. Dies wird die Euthanasie der Religion sein. Aber so lange sie lebt, hat sie zwei Gesichter, eines der Wahrheit und eines des Truges. Je nachdem man das eine, oder das andere ins Auge faßt, wird man sie lieben, oder anfeinden. Daher muß man sie als ein nothwendiges Uebel betrachten, dessen Nothwendigkeit auf der erbärmlichen Geistesschwäche der großen Mehrzahl der Menschen beruht, welche die Wahrheit zu fassen unfähig ist und daher, in einem dringenden Fall, eines Surrogats derselben bedarf.

Demopheles. Wahrhaftig, man sollte denken, daß ihr Philosophen die Wahrheit schon ganz fertig liegen hättet und es nur noch darauf ankäme, sie zu fassen.

Philalethes. Wenn wir sie nicht haben, so ist Dies hauptsächlich dem Drucke zuzuschreiben, unter welchem, zu allen Zeiten und in allen Ländern, die Philosophie von der Religion gehalten worden ist. Nicht nur das Aussprechen und die Mittheilung der Wahrheit, nein, selbst das Denken und Auffinden derselben hat man unmöglich zu machen gesucht, dadurch, daß man in frühester Kindheit die Köpfe den Priestern, zum Bearbeiten, in die Hände gab, die nun das Gleis, in welchem die Grundgedanken sich fortan zu bewegen hatten, so fest hineindrückten, daß solche, in der Hauptsache, auf die ganze Lebenszeit festgestellt und bestimmt waren. Erschrecken muß ich bisweilen, wenn ich, zumal von meinen orientalischen Studien kommend, die Schriften, selbst der vortrefflichsten Köpfe, des 16. und 17. Jahrhunderts in die Hand nehme und nun sehe, wie sie überall durch den jüdischen Grundgedanken paralysirt und von allen Seiten eingehemmt sind. So zugerichtet ersinne mir Einer die wahre Philosophie!

Demopheles. Und wäre sie übrigens gefunden, diese wahre Philosophie, so würde darum doch nicht, wie du meinst, die Religion aus der Welt kommen. Denn es kann nicht Eine Metaphysik für Alle geben, der natürliche Unterschied der Geisteskräfte und der hinzukommende ihrer Ausbildung läßt es nimmermehr zu. Die große Mehrzahl der Menschen muß nothwendig der schweren körperlichen Arbeit obliegen, die zur Herbeischaffung des endlosen Bedarfs des ganzen Geschlechts unerläßlich erfordert ist; nicht nur läßt ihr Dies keine Zeit zur Bildung, zum Lernen, zum Nachdenken, sondern, vermöge des entschiedenen Antagonismus zwischen Irritabilität und Sensibilität, stumpft die viele und angestrengte körperliche Arbeit den Geist ab, macht ihn schwer, plump, ungelenk und daher unfähig, andere, als ganz einfache und palpable Verhältnisse zu fassen. Unter diese Kategorie nun aber fallen wenigstens $^7/_{10}$ des Menschengeschlechts. Einer Metaphysik aber, d. i. einer Rechenschaft über die Welt und unser Dasein, bedürfen die Leute darum doch, weil solche zu den natürlichen Bedürfnissen des Menschen gehört, und zwar einer Volksmetaphysik, welche, um Dies sein zu können, gar viele und seltene Eigenschaften vereinigen muß, nämlich eine große Faßlichkeit mit einer gewissen Dunkelheit, ja, Undurchdringlichkeit, an den rechten Stellen; sodann muß mit ihren Dogmen eine richtige und ausreichende Moral verknüpft sein, vor Allem aber muß sie unerschöpflichen Trost im Leiden und im Tode mit sich bringen.

Hieraus folgt nun schon, daß sie nur sensu allegorico, nicht sensu proprio wird wahr sein können. Ferner muß sie nun noch die Stütze einer, durch hohes Alter, allgemeine Anerkennung, Urkunden, nebst Ton und Vortrag derselben, imponirenden Autorität haben, lauter Eigenschaften, die so unendlich schwer zu vereinigen sind, daß gar Mancher, wenn er es erwöge, nicht so bereitwillig mithelfen würde, eine Religion zu unterminiren, sondern bedenken, daß sie der heiligste Schatz des Volkes ist. Wer über die Religion urtheilen will, soll stets die Beschaffenheit des großen Haufens, für den sie bestimmt ist, im Auge behalten, also dessen ganze moralische und intellektuelle Niedrigkeit sich vergegenwärtigen. Es ist unglaublich, wie weit es hiemit geht, und wie beharrlich, selbst unter der rohesten Hülle monstroser Fabeln und grotesker Ceremonien ein Fünklein Wahrheit fortglimmt, so unvertilgbar haftend, wie der Geruch des Moschus an Allem, was einmal mit ihm in Berührung gewesen ist. Als Erläuterung hiezu betrachte einerseits die tiefe indische Weisheit, welche in den Upanischaden niedergelegt ist, und blicke dann auf den tollen Götzendienst im heutigen Indien, wie er bei Wallfahrten, Processionen und Festen zu Tage tritt, und auf das rasende und fratzenhafte Treiben der Saniassis dieser Zeit. Dennoch aber ist nicht zu leugnen, daß in allen diesen Rasereien und Fratzen doch noch etwas tief verhüllt liegt, was mit der erwähnten tiefen Weisheit im Einklang ist, oder einen Reflex derselben abgiebt. Es hat aber dieser Zurichtung bedurft für den brutalen großen Haufen. — Wir haben an diesem Gegensatz die beiden Pole der Menschheit vor uns, die Weisheit der Einzelnen und die Bestialität der Menge, — welche beide jedoch im moralischen ihre Uebereinstimmung finden. O, wem fällt hier nicht der Spruch des Kural ein: „Das gemeine Volk sieht wie Menschen aus, Etwas diesem Gleiches habe ich nie gesehn." (V. 1071.) — Der höher Gebildete mag immerhin sich die Religion cum grano salis auslegen, der Gelehrte, der denkende Kopf, mag sie, in der Stille, gegen eine Philosophie vertauschen. Und paßt doch sogar hier nicht eine Philosophie für Alle, sondern eine jede zieht, nach Gesetzen der Wahlverwandtschaft, dasjenige Publikum an sich, dessen Bildung und Geisteskräften sie angemessen ist. Daher giebt es allezeit eine niedrige Schulmetaphysik, für den gelehrten Plebs, und eine höhere, für die Elite. Mußte z. B. doch auch Kant's hohe Lehre erst für die Schulen herabgezogen und verdorben werden, durch Fries, Krug, Salat und ähnliche Leute. Kurz, hier gilt so sehr, als irgendwo, Goethe's „Eines paßt sich nicht für Alle." Reiner Offenbarungsglaube und reine Metaphysik sind für die

beiden Extreme; für die Zwischenstufen sind eben auch Modifikationen jener Beiden wechselseitig durch einander, in zahllosen Kombinationen und Gradationen. So erfordert es der unermeßliche Unterschied, den Natur und Bildung zwischen Menschen setzen.

Philalethes. Dieser Gesichtspunkt erinnert mich ernstlich an die, von dir schon erwähnten Mysterien der Alten, welchen die Absicht zum Grunde zu liegen scheint, jenem, aus der Verschiedenheit der geistigen Anlagen und der Bildung entspringenden Uebelstande abzuhelfen. Ihr Plan dabei war, aus dem großen Haufen der Menschen, welchen die unverschleierte Wahrheit durchaus unzugänglich ist, Einige auszusondern, denen man solche, bis auf einen gewissen Grad, enthüllen durfte, aus diesen aber wieder Einige, denen man noch mehr offenbarte, da sie mehr zu fassen vermochten, und so aufwärts bis zu den Epopten. So gab es denn μικρα, και μειζονα και μεγιστα μυστηρια. Eine richtige Erkenntniß der intellektuellen Ungleichheit der Menschen lag der Sache zum Grunde.

Demopheles. Gewissermaaßen vertritt bei uns die Bildung auf niedern, mittleren und hohen Schulen die verschiedenen Weihen der Mysterien.

Philalethes. Doch nur sehr annäherungsweise, und auch Dies nur, so lange über Gegenstände des höheren Wissens ausschließlich lateinisch geschrieben wurde. Aber seitdem Das aufgehört hat, werden alle Mysterien profanirt.

Demopheles. Wie Dem auch sein möge, so wollte ich, hinsichtlich der Religion, noch erinnern, daß du sie weniger von der theoretischen, und mehr von der praktischen Seite auffassen solltest. Mag immerhin die personificirte Metaphysik ihre Feindin, so wird doch die personificirte Moral ihre Freundin sein. Vielleicht ist in allen Religionen das Metaphysische falsch, aber das Moralische ist in allen wahr; Dies ist schon daraus zu vermuthen, daß in jenem sie einander sämmtlich widerstreiten, in diesem aber alle übereinstimmen, —

Philalethes. Welches einen Beleg abgiebt zu der logischen Regel, daß aus falschen Prämissen eine wahre Konklusion folgen kann.

Demopheles. Nun so halte dich an die Konklusion und sei stets eingedenk, daß die Religion zwei Seiten hat. Sollte sie auch, bloß von der theoretischen, also intellektualen Seite gesehen, nicht zu Recht bestehen können, so zeigt sie dagegen von der moralischen Seite sich als das alleinige Lenkungs-, Bändigungs- und Besänftigungsmittel dieser Rasse vernunftbegabter Thiere, deren Verwandtschaft mit dem Affen die mit dem Tiger nicht ausschließt. Zugleich ist sie die, in der

Regel, ausreichende Befriedigung des dumpfen metaphysischen Bedürfnisses derselben. Du scheinst mir keinen ausreichenden Begriff zu haben von dem himmelweiten Unterschied, der tiefen Kluft, zwischen deinem gelehrten, denkgeübten und aufgehellten Kopf und dem dumpfen, ungelenken, trüben und trägen Bewußtsein jener Lastthiere der Menschheit, deren Gedanken die Richtung auf die Sorge für ihren Unterhalt ein für alle Mal angenommen haben und in einer andern nicht in Bewegung zu setzen sind, und deren Muskelkraft ausschließlich so angestrengt wird, daß die Nervenkraft, welche die Intelligenz ausmacht, dabei tief herabsinkt. Dergleichen Leute müssen durchaus etwas Handfestes haben, daran sie sich halten können, auf dem schlüpfrigen und dornigen Pfade ihres Lebens, irgend eine schöne Fabel, mittelst welcher Dinge, die ihr roher Verstand schlechterdings nicht anders, als im Bild und Gleichniß aufnehmen kann, ihnen beigebracht werden. Mit tiefen Erklärungen und feinen Distinktionen ist ihnen nicht beizukommen. Wenn du die Religion so auffassest, und bedenkst, daß ihre Zwecke überwiegend praktisch und nur untergeordnet theoretisch sind, so wird sie dir höchst achtungswerth erscheinen.

Philalethes. Welcher Respekt denn doch am Ende auf dem Grundsatz beruhen würde, daß der Zweck die Mittel heiligt. Ich fühle jedoch zu einem darauf errichteten Kompromiß keine Neigung. Mag immerhin die Religion ein excellentes Zähmungs- und Abrichtungsmittel des verkehrten, stumpfen und boshaften bipedischen Geschlechtes sein, in den Augen des Freundes der Wahrheit bleibt jede fraus, sei sie auch noch so pia, verwerflich. Lug und Trug wären doch ein seltsames Tugendmittel. Die Fahne, zu der ich geschworen habe, ist die Wahrheit, ihr werde ich überall treu bleiben und, unbekümmert um den Erfolg, kämpfen für Licht und Wahrheit. Erblicke ich die Religionen in der feindlichen Reihe, so werde ich — — — —

Demopheles. Da findest du sie aber nicht. Die Religion ist kein Betrug, sie ist wahr und ist die wichtigste aller Wahrheiten. Weil aber, wie schon gesagt, ihre Lehren so hoher Art sind, daß der große Haufen sie nicht unmittelbar fassen könnte, weil, sage ich, das Licht derselben das gemeine Auge blenden würde, so tritt sie in den Schleier der Allegorie gehüllt auf und lehrt Das, was nicht geradezu an sich selbst, wohl aber dem hohen, darin enthaltenen Sinne nach, wahr ist; und so verstanden, ist sie die Wahrheit.

Philalethes. Das ließe sich schon hören, — wenn sie nur sich als bloß allegorisch wahr geben dürfte. Allein sie tritt auf mit dem Anspruch, geradezu und im ganz eigentlichen Sinne des Wortes

wahr zu sein; darin liegt der Trug, und hier ist es, wo der Freund der Wahrheit sich ihr feindlich entgegenstellen muß.

Demopheles. Aber Das ist ja conditio sine qua non. Wollte sie eingestehen, daß bloß der allegorische Sinn ihrer Lehren das Wahre daran sei, so würde ihr dies alle Wirksamkeit benehmen, und ihr unschätzbar wohlthätiger Einfluß auf das Moralische und Gemüthliche im Menschen würde durch solchen Rigorismus verloren gehn. Statt also mit pedantischem Starrsinn darauf zu bestehen, richte den Blick auf ihre großen Leistungen im praktischen Gebiet, im Moralischen, im Gemüthlichen, als Lenkerin des Handelns, als Stütze und Trost der leidenden Menschheit, im Leben und im Tode. Wie sehr wirst du danach dich hüten, durch theoretische Kritteleien dem Volke etwas zu verdächtigen und dadurch endlich zu entreißen, was ihm eine unerschöpfliche Quelle des Trostes und der Beruhigung ist, deren es so sehr, ja, bei seinem härteren Loose, mehr als wir bedarf, denn schon darum sollte es schlechthin unantastbar sein.

Philalethes. Mit dem Argument hätte man den Luther aus dem Felde schlagen können, als er die Ablaßkrämerei angriff, denn wie Manchem haben nicht die Ablaßzettel zum unersetzlichen Trost und vollkommener Beruhigung gereicht, so daß er, im vollen Vertrauen auf ein Päckchen derselben, welches er sterbend in der Hand festhielt, überzeugt, eben so viele Eintrittskarten in alle neun Himmel daran zu haben, mit froher Zuversicht dahinschied. — Was helfen Trost- und Beruhigungsgründe, über welchen beständig das Damoklesschwert der Enttäuschung schwebt. Die Wahrheit, mein Freund, die Wahrheit allein hält Stich, beharrt und bleibt treu; ihr Trost allein ist der solide, sie ist der unzerstörbare Diamant.

Demopheles. Ja, wenn ihr die Wahrheit in der Tasche hättet, um uns auf Verlangen damit zu beglücken. Aber was ihr habt, sind eben nur metaphysische Systeme, an denen nichts gewiß ist, als das Kopfbrechen, welches sie kosten. Ehe man Einem etwas nimmt, muß man etwas Besseres an dessen Stelle zu geben haben.

Philalethes. Wenn ich nur Das nicht immer hören müßte! Einem von einem Irrthum befreien heißt nicht ihm etwas nehmen, sondern geben; denn die Erkenntniß, daß etwas falsch sei, ist eben eine Wahrheit. Kein Irrthum aber ist unschädlich, sondern jeder wird früher oder später Dem, der ihn hegt, Unheil bereiten. Darum betrüge man Niemanden, gestehe lieber ein, nicht zu wissen was man nicht weiß, und überlasse Jedem, sich seine Glaubenssätze selbst zu machen. Vielleicht werden sie so übel nicht ausfallen, zumal da sie sich

an einander abreiben und gegenseitig rektificiren werden; jedenfalls wird die Mannigfaltigkeit der Ansichten Toleranz begründen. Die aber, denen Kenntnisse und Fähigkeiten beiwohnen, mögen sich an das Studium der Philosophen machen, oder wohl gar selbst die Geschichte der Philosophie weiter führen.

Demopheles. Das würde etwas Schönes werden! Ein ganzes Volk naturalisirender, sich streitender und eventualiter prügelnder Metaphysiker!

Philalethes. Je nun, etwas Prügel, hin und wieder, sind die Würze des Lebens, oder wenigstens ein gar kleines Uebel, wenn verglichen mit Pfaffenherrschaft, Laienplünderung, Ketzerverfolgungen, Inquisitionsgerichten, Kreuzzügen, Religionskriegen, Bartholomäusnächten u. s. w. Das sind denn doch die Erfolge der oktroyirten Volksmetaphysik gewesen; daher bleibe ich dabei, daß vom Dornbusch keine Trauben und von Lug und Trug kein Heil zu erwarten steht.

Demopheles. Wie oft soll ich dir wiederholen, daß die Religion nichts weniger, als Lug und Trug, sondern die Wahrheit selbst, nur in mythisch-allegorischem Gewande ist? — Aber hinsichtlich deines Plans, daß Jeder sein eigener Religionsstifter sein solle, hatte ich dir noch zu sagen, daß ein solcher Partikularismus ganz und gar der Natur des Menschen widerstreitet und eben daher alle gesellschaftliche Ordnung aufheben würde. Der Mensch ist ein animal metaphysicum, d. h. hat ein überwiegend starkes metaphysisches Bedürfniß; demnach faßt er das Leben vor Allem in seiner metaphysischen Bedeutung und will aus dieser Alles abgeleitet wissen. Daher ist, so seltsam es, bei der Ungewißheit aller Dogmen, klingt, die Uebereinstimmung in den metaphysischen Grundansichten für ihn die Hauptsache, dermaaßen, daß nur unter den hierin Gleichgesinnten ächte und dauernde Gemeinschaft möglich ist. In Folge hievon identificiren und scheiden die Völker sich vielmehr nach den Religionen, als nach den Regierungen, oder selbst nach den Sprachen. Demgemäß steht das Gebäude der Gesellschaft, der Staat, der dann vollkommen fest, wenn ein vollkommen anerkanntes System der Metaphysik ihm zur Unterlage dient. Natürlich kann ein solches nur Volksmetaphysik, d. i. Religion, sein. Dasselbe schmilzt aber dann mit der Staatsverfassung und allen gemeinschaftlichen Lebensäußerungen des Volkes, wie auch mit allen feierlichen Akten des Privatlebens, zusammen. So war es im alten Indien, so bei den Persern, den Aegyptern, den Juden, auch bei den Griechen und Römern, so ist es noch bei den brahmanischen, buddhaistischen und

mohammedanischen Völkern. In China sind zwar drei Glaubenslehren, von welchen gerade die am meisten verbreitete, der Buddhaismus, am wenigsten vom Staate gepflegt wird; jedoch lautet ein in China allgemein geltender und täglich gebrauchter Spruch so: „die drei Lehren sind nur Eine“, d. h. sie stimmen in der Hauptsache überein. Auch bekennt der Kaiser sich zu allen drei zugleich und im Verein. Europa endlich ist der christliche Staatenbund; das Christenthum ist die Basis jedes seiner Glieder und das gemeinschaftliche Band aller; daher auch die Türkei, obgleich in Europa gelegen, eigentlich nicht dazu gerechnet wird. Dem entsprechend sind die europäischen Fürsten es „von Gottes Gnaden“, und ist der Papst der Statthalter Gottes, welcher demgemäß, als sein Ansehn am höchsten stand, alle Throne nur als von ihm geliehene Lehen betrachtet haben wollte. Dem entsprach auch, daß Erzbischöfe und Bischöfe als solche weltliche Herrschaft hatten, wie noch jetzt in England Sitz und Stimme im Oberhause. Protestantische Herrscher sind, als solche, Häupter ihrer Kirche; in England war dies, noch vor wenig Jahren, ein achtzehnjähriges Mädchen. Schon durch den Abfall vom Papste hat die Reformation das europäische Staatengebäude erschüttert, besonders aber hat sie, durch Aufhebung der Glaubensgemeinschaft, die wahre Einheit Deutschlands aufgelöst, welche daher später, nachdem sie faktisch auseinandergefallen war, durch künstliche, bloß politische Bande wiederhergestellt werden mußte. Du siehst also, wie wesentlich der Glaube und seine Einheit mit der gesellschaftlichen Ordnung und jedem Staate zusammenhängt. Er ist überall die Stütze der Gesetze und der Verfassung, also die Grundlage des geselligen Gebäudes, das sogar schwerlich bestehen könnte, wenn nicht er der Autorität der Regierung und dem Ansehn des Herrschers Nachdruck verliehe.

Philalethes. O ja, den Fürsten ist der Herrgott der Knecht Ruprecht, mit dem sie die großen Kinder zu Bette jagen, wenn nichts Anderes mehr helfen will, daher sie auch viel auf ihn halten. Schon recht: inzwischen möchte ich jedem regierenden Herrn anrathen, halbjährlich an einem fest bestimmten Tage, das 15. Kapitel des ersten Buches Samuelis mit Ernst und Aufmerksamkeit durchzulesen, damit er stets vor Augen behalte, was es auf sich habe, den Thron auf den Altar zu stützen. Ueberdies hat, seitdem die ultima ratio theologorum, der Scheiterhaufen, außer Gebrauch gekommen, jenes Regierungsmittel sehr an Wirksamkeit verloren. Denn, du weißt es, die Religionen sind wie die Leuchtwürmer; sie bedürfen der Dunkelheit, um zu leuchten. Ein gewisser Grad allgemeiner Unwissenheit ist die Bedingung aller

Religionen, ist das Element, in welchem allein sie leben können. Sobald hingegen Astronomie, Naturwissenschaft, Geologie, Geschichte, Länder= und Völkerkunde ihr Licht allgemein verbreiten und endlich gar die Philosophie zum Worte kommen darf, da muß jeder auf Wunder und Offenbarung gestützte Glaube untergehen, worauf dann die Philosophie seinen Platz einnimmt. In Europa brach gegen das Ende des 15ten Jahrhunderts, mit der Ankunft gelehrter Neugriechen, jener Tag der Erkenntniß und Wissenschaft an, seine Sonne stieg immer höher, in dem so ergiebigen 16ten und 17ten Jahrhundert, und zerstreute die Nebel des Mittelalters. In gleichem Maaße mußte allmählich die Kirche und der Glaube sinken; daher im 18ten Jahrhundert englische und französische Philosophen sich schon direkt gegen dieselben erheben konnten, bis endlich, unter Friedrich dem Großen Kant kam, der dem religiösen Glauben die bisherige Stütze der Philosophie entzog und die ancilla theologiae emancipirte, indem er die Sache mit deutscher Gründlichkeit und Gelassenheit angriff, wodurch sie eine weniger frivole, aber desto ernsthaftere Miene annahm. In Folge davon sehen wir im 19ten Jahrhundert das Christenthum sehr geschwächt dastehen, vom ernstlichen Glauben fast gänzlich verlassen, ja, schon um seine eigene Existenz kämpfend, während besorgliche Fürsten ihm durch künstliche Reizmittel aufzuhelfen suchen, wie der Arzt den Sterbenden durch Moschus. Allein höre hier aus dem Condorcet, des progrès de l'esprit humain, eine Stelle, die zur Warnung unserer Zeit geschrieben zu sein scheint: le zèle religieux des philosophes et des grands n'était qu'une dévotion politique, et toute religion, qu'on se permet de défendre comme une croyance qu'il est utile de laisser au peuple, ne peut plus espérer qu'une agonie plus ou moins prolongée (ep. 5). — Im ganzen Verlaufe des beschriebenen Hergangs kannst du immer beobachten, daß Glauben und Wissen sich verhalten wie die zwei Schalen einer Wage; in dem Maaße, als die eine steigt, sinkt die andere. Ja, so empfindlich ist diese Wage, daß sie sogar momentane Einflüsse indicirt; als z. B., im Anfange dieses Jahrhunderts, die Raubzüge französischer Horden, unter ihrem Anführer Bonaparte, und die große Anstrengung, welche nachher die Austreibung und Züchtigung dieses Raubgesindels erforderte, eine temporäre Vernachlässigung der Wissenschaften und dadurch eine gewisse Abnahme in der allgemeinen Verbreitung der Kenntnisse herbeigeführt hatte, fing sogleich die Kirche wieder an, ihr Haupt zu erheben, und der Glaube zeigte sofort eine neue Belebung, die freilich, dem Zeitalter gemäß, zum Theil nur poetischer Natur war. Hingegen in dem darauf folgenden, mehr

als dreißigjährigen Frieden hat Muße und Wohlstand den Anbau der Wissenschaften und die Verbreitung der Kenntnisse in seltenem Maaße befördert, wovon die Folge der besagte, Auflösung drohende Verfall der Religion ist. Vielleicht daß sogar der so oft prophezeite Zeitpunkt bald da sein wird, wo diese von der europäischen Menschheit scheidet, wie eine Amme, deren Pflege das Kind entwachsen ist, welches nunmehr der Belehrung des Hofmeisters zufällt. Denn ohne Zweifel sind bloße, auf Autorität, Wunder und Offenbarung gestützte Glaubenslehren eine nur dem Kindesalter der Menschheit angemessene Aushülfe; daß aber ein Geschlecht, dessen ganze Dauer, nach übereinstimmender Anzeige aller physischen und historischen Data, bis jetzt nicht mehr beträgt, als ungefähr 100 Mal das Leben eines 60jährigen Mannes, noch in der ersten Kindheit sich befinde, wird Jeder zugeben.

Demopheles. O, wenn du doch, statt mit unverhohlenem Wohlgefallen den Untergang des Christenthums zu prophezeien, betrachten wolltest, wie unendlich viel die europäische Menschheit dieser ihr, aus ihrer wahren alten Heimath, dem Orient, spät nachgefolgten Religion zu verdanken hat! Sie erhielt durch dieselbe eine ihr bis dahin fremde Tendenz, vermöge der Erkenntniß der Grundwahrheit, daß das Leben nicht Selbstzweck sein könne, sondern der wahre Zweck unsers Daseins jenseits desselben liege. Griechen und Römer nämlich hatten ihn durchaus in das Leben selbst gesetzt, daher sie, in diesem Sinne, allerdings blinde Heiden heißen können. Demgemäß laufen auch alle ihre Tugenden auf das dem Gemeinwohl Dienliche, — das Nützliche, zurück, und Aristoteles sagt ganz naiv: „nothwendigerweise müssen die Tugenden die größten sein, welche Andern die nützlichsten sind.“ (*αναγκη δε μεγιστας ειναι αρετας τας τοις αλλοις χρησιμωτατας.* Rhetor. I. c. 9.) Daher ist denn auch die Vaterlandsliebe die höchste Tugend bei den Alten, wiewohl sie eigentlich eine gar zweideutige ist, indem Beschränktheit, Vorurtheil, Eitelkeit und wohlverstandener Eigennutz großen Antheil an ihr haben. Dicht vor der soeben angeführten Stelle zählt Aristoteles sämmtliche Tugenden auf, um sie sodann einzeln zu erläutern. Sie sind: Gerechtigkeit, Muth, Mäßigkeit, Splendidität (*μεγαλοπρεπεια*), Großmuth, Liberalität, Sanftmuth, Vernünftigkeit und Weisheit. Wie verschieden von den christlichen! Selbst Platon, der ohne Vergleich transscendenteste Philosoph des vorchristlichen Alterthums, kennt keine höhere Tugend als die Gerechtigkeit, welche sogar nur er allein unbedingt und ihrer selbst wegen empfiehlt, während bei allen ihren übrigen Philosophen das Ziel aller Tugend ein glückliches Leben, vita beata, ist und die Moral die Anleitung zu einem solchen. Von diesem

platten und rohen Aufgehen in einem ephemeren, ungewissen und schalen Dasein befreite das Christenthum die europäische Menschheit,

> coelumque tueri
> Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

Demgemäß predigte das Christenthum nicht bloße Gerechtigkeit, sondern Menschenliebe, Mitleid, Wohlthätigkeit, Versöhnlichkeit, Feindesliebe, Geduld, Demuth, Entsagung, Glaube und Hoffnung. Ja, es ging weiter; es lehrte, daß die Welt vom Uebel sei, und daß wir der Erlösung bedürften; demnach predigte es Weltverachtung, Selbstverleugnung, Keuschheit, Aufgeben des eigenen Willens, d. h. Abwendung vom Leben und dessen trügerischen Genüssen, ja, es lehrte die heiligende Kraft des Leidens erkennen, und ein Marterinstrument ist das Symbol des Christenthums. — Ich gestehe dir gern zu, daß diese ernste und allein richtige Ansicht des Lebens, unter andern Formen, in ganz Asien schon Jahrtausende früher verbreitet war, wie sie es, unabhängig vom Christenthum, auch jetzt noch ist; aber für die europäische Menschheit war dieselbe eine neue und große Offenbarung. Denn bekanntlich besteht die Bevölkerung Europa's aus verdrängten und verirrten, nach und nach eingetroffenen asiatischen Stämmen, welchen, auf der weiten Wanderung, ihre heimathliche Urreligion und damit die richtige Lebensansicht verloren gegangen war, daher sie alsdann, im neuen Klima, sich eigne und ziemlich rohe Religionen bildeten, hauptsächlich die druidische, die odinische und die griechische, deren metaphysischer Gehalt gering und gar seicht war. — Inzwischen entwickelte sich bei den Griechen ein ganz spezieller, man möchte sagen instinktartiger, ihnen allein, unter allen Völkern der Erde, die je gewesen sind, eigener, feiner und richtiger Schönheitssinn; daher nahm, im Munde ihrer Dichter und unter den Händen ihrer Bildner, ihre Mythologie eine überaus schöne und ergötzliche Gestalt an. Hingegen die ernste, wahre und tiefe Bedeutung des Lebens war Griechen und Römern verloren gegangen; sie lebten dahin, wie große Kinder, bis das Christenthum kam und sie zum Ernst des Lebens zurückrief.

Philalethes. Und um den Erfolg zu beurtheilen, brauchen wir nur das Alterthum mit dem darauf folgenden Mittelalter zu vergleichen, etwa das Zeitalter des Perikles mit dem 14. Jahrhundert. Kaum glaubt man in beiden dieselbe Art von Wesen vor sich zu haben; dort die schönste Entfaltung der Humanität, vortreffliche Staatseinrichtungen, weise Gesetze, klug vertheilte Magistraturen, vernünftig geregelte Freiheit, sämmtliche Künste, nebst Poesie und Philosophie,

auf ihrem Gipfel, Werke schaffend, die noch nach Jahrtausenden als unerreichte Muster, beinahe als Werke höherer Wesen, denen wir es nie gleichthun können, dastehen, und dabei das Leben durch die edelste Geselligkeit verschönert, wie das Gastmahl des Xenophon sie uns abschattet. Und nun sieh' hieher, wenn du es vermagst. — Siehe die Zeit, da die Kirche die Geister und die Gewalt die Leiber gefesselt hatte, damit Ritter und Pfaffen ihrem gemeinsamen Lastthiere, dem dritten Stande, die ganze Bürde des Lebens auflegen konnten. Da findest du Faustrecht, Feudalismus und Fanatismus in engem Bunde, und in ihrem Gefolge gräuliche Unwissenheit und Geistesfinsterniß, ihr entsprechende Intoleranz, Glaubenszwiste, Religionskriege, Kreuzzüge, Ketzerverfolgungen und Inquisitionen, als Form der Geselligkeit aber das aus Rohheit und Geckerei zusammengeflickte Ritterwesen, mit seinen pedantisch ausgebildeten und in ein System gebrachten Fratzen und Flausen, mit degradirendem Aberglauben und affenwürdiger Weiberveneration, von der ein noch vorhandener Rest, die Galanterie, mit wohlverdienter Weiberarroganz bezahlt wird und allen Asiaten dauernden Stoff zu einem Lachen giebt, in welches die Griechen mit eingestimmt haben würden. Im goldenen Mittelalter freilich ging das Ding bis zum förmlichen und methodischen Frauendienst, mit auferlegten Heldenthaten, cours d'amour, schwülstigem Troubadoursgesang u. s. w., wiewohl zu bemerken ist, daß diese letzteren Possen, die denn doch eine intellektuelle Seite haben, hauptsächlich in Frankreich zu Hause waren, während bei den materiellen und stumpfen Deutschen die Ritter mehr im Saufen und Rauben sich hervorthaten; Humpen und Raubschlösser waren ihre Sache, an den Höfen freilich fehlte es auch nicht an einiger faden Minnesängerei. Wodurch nun hatte die Scene so gewechselt? Durch Völkerwanderung und Christenthum.

Demopheles. Gut, daß du daran erinnerst. Die Völkerwanderung war die Quelle des Uebels und das Christenthum der Damm, an dem es sich brach. Eben für die durch die Fluth der Völkerwanderung herangeschwemmten, rohen, wilden Horden wurde das Christenthum zunächst das Bändigungs- und Zähmungsmittel. Der rohe Mensch muß zuerst niederknieen, Verehrung und Gehorsam erlernen; danach erst kann man ihn civilisiren. Dies leistete, wie in Irland St. Patricius, so in Deutschland Winfried der Sachse und ward ein wahrer Bonifacius. Die Völkerwanderung, dieses letzte Nachrücken asiatischer Stämme nach Europa, dem nur noch fruchtlose Versuche der Art, unter Attila, Dschingischan und Timur und, als komisches Nachspiel, die Zigeuner gefolgt sind, die Völkerwanderung

war es, welche die Humanität des Alterthums weggeschwemmt hatte; das Christenthum aber war gerade das der Rohheit entgegenwirkende Princip, wie selbst noch späterhin, das ganze Mittelalter hindurch, die Kirche, mit ihrer Hierarchie, höchst nöthig war, der Rohheit und Barbarei der physischen Gewalthaber, der Fürsten und Ritter, Schranken zu setzen; sie wurde der Eisbrecher dieser mächtigen Schollen. Jedoch ist ja überhaupt der Zweck des Christenthums nicht sowohl, dieses Leben angenehm, als vielmehr uns eines bessern würdig zu machen; über diese Spanne Zeit, über diesen flüchtigen Traum, sieht es weg, um uns dem ewigen Heile zuzuführen. Seine Tendenz ist ethisch, im allerhöchsten, bis dahin in Europa nicht gekannten Sinne des Worts, wie ich dir ja schon, durch Zusammenstellung der Moral und Religion der Alten mit der christlichen, bemerklich gemacht habe.

Philalethes. Mit Recht, soweit es die Theorie betrifft; aber sieh' die Praxis an. Unstreitig waren, im Vergleich mit den folgenden christlichen Jahrhunderten, die Alten weniger grausam, als das Mittelalter, mit seinen gesuchten Todesmartern und Scheiterhaufen ohne Zahl, ferner waren die Alten sehr duldsam, hielten besonders viel auf Gerechtigkeit, opferten sich häufig fürs Vaterland, zeigten edelmüthige Züge jeder Art und eine so ächte Humanität, daß, bis auf den heutigen Tag, die Bekanntschaft mit ihrem Thun und Denken Humanitätsstudium heißt. Religionskriege, Religionsmetzeleien, Kreuzzüge, Inquisition, nebst andern Ketzergerichten, Ausrottung der Urbevölkerung Amerika's und Einführung afrikanischer Sclaven an ihre Stelle, — waren Früchte des Christenthums, und nichts ihnen Analoges, oder die Wage haltendes, ist bei den Alten zu finden; denn die Sklaven der Alten, die familia, die vernae, ein zufriedenes, dem Herrn treu ergebenes Geschlecht, sind von den unglückseligen, die Menschheit anklagenden Negern der Zuckerplantagen so weit verschieden, wie ihre beiderseitigen Farben. Die allerdings tadelnswerthe Toleranz der Päderastie, welche man hauptsächlich der Moral der Alten vorwirft, ist, gegen die angeführten christlichen Gräuel gehalten, eine Kleinigkeit, und ist solche auch bei den Neueren lange nicht in dem Maaße seltener geworden, als sie weniger zum Vorschein kommt. Kannst du, Alles wohlerwogen, behaupten, daß durch das Christenthum die Menschheit wirklich moralisch besser geworden sei?

Demopheles. Wenn der Erfolg nicht überall der Reinheit und Richtigkeit der Lehre entsprochen hat, so mag es daher kommen, daß diese Lehre zu edel, zu erhaben für die Menschheit gewesen ist, mithin dieser das Ziel zu hoch gesteckt war; der heidnischen Moral nach-

zukommen war freilich leichter, wie eben auch der mohammedanischen. Sodann steht überall gerade das Erhabenste am meisten dem Mißbrauche und Betruge offen; abusus optimi pessimus; daher haben denn auch jene hohe Lehren mitunter dem abscheulichsten Treiben und wahren Unthaten zum Vorwande gedient. — Der Untergang der alten Staatseinrichtungen aber, wie auch der Künste und Wissenschaften der alten Welt, ist, wie gesagt, dem Eindringen fremder Barbaren zuzuschreiben. Daß danach Unwissenheit und Rohheit die Oberhand gewannen und, als Folge hievon, Gewalt und Betrug sich der Herrschaft bemächtigten, so daß Ritter und Pfaffen auf der Menschheit lasteten, war unausbleiblich. Zum Theil ist es jedoch auch daraus erklärlich, daß die neue Religion, statt des zeitlichen, das ewige Heil suchen lehrte, die Einfalt des Herzens dem Wissen des Kopfes vorzog, und allen weltlichen Genüssen, welchen ja auch die Wissenschaften und Künste dienen, abhold war. Soweit jedoch letztere sich der Religion dienstbar machten, wurden sie befördert und erlangten einen gewissen Flor.

Philalethes. In gar engem Bereich. Die Wissenschaften aber waren verdächtige Gesellen und wurden als solche in Schranken gehalten, hingegen die liebe Unwissenheit, dieses den Glaubenslehren so nothwendige Element, wurde sorgfältig gepflegt.

Demopheles. Und doch wurde, was die Menschheit bis dahin am Wissen sich erworben und in den Schriften der Alten niedergelegt hatte, allein durch die Geistlichkeit, zumal in den Klöstern, vom Untergange gerettet. O, wie wäre es, nach der Völkerwanderung, gekommen, wenn das Christenthum nicht kurz zuvor eingetreten wäre!

Philalethes. Es würde wirklich eine höchst nützliche Untersuchung sein, wenn man ein Mal, mit größter Unbefangenheit und Kälte, die durch die Religionen erlangten Vortheile und die durch dieselben herbeigeführten Nachtheile unparteiisch, genau und richtig gegen einander abzuwägen versuchte. Dazu bedarf es freilich einer viel größeren Menge historischer und psychologischer Data, als uns Beiden zu Gebote stehen. Akademieen könnten es zum Gegenstand einer Preisfrage machen.

Demopheles. Werden sich hüten.

Philalethes. Mich wundert, daß du das sagst; denn es ist ein schlimmes Zeichen für die Religionen. Uebrigens aber giebt es ja auch Akademieen, bei deren Fragen die stillschweigende Bedingung ist, daß den Preis erhält, wer am besten ihnen nach dem Maule zu reden versteht. — Wenn nur zunächst ein Statistiker uns angeben könnte,

wie viele Verbrechen alljährlich aus religiösen Motiven unterbleiben, und wie viele aus andern. Der Ersteren werden gar wenige sein. Denn, wenn Einer sich versucht fühlt, ein Verbrechen zu begehen, da ist zuverlässig das Erste, was sich dem Gedanken daran entgegenstellt, die darauf gesetzte Strafe und die Wahrscheinlichkeit von ihr erreicht zu werden, danach aber kommt, als das Zweite, die Gefahr für seine Ehre in Betracht. An diesen beiden Anstößen wird er, wenn ich nicht irre, Stunden lang ruminiren, ehe ihm die religiösen Rücksichten auch nur einfallen. Ist er aber über jene beiden ersten Schutzwehren gegen das Verbrechen hinweggekommen, so glaube ich, daß höchst selten die Religion allein ihn noch abhalten wird.

Demopheles. Ich aber glaube, daß sie es recht oft wird, zumal wenn ihr Einfluß schon durch das Medium der Gewohnheit wirkt, so daß der Mensch vor großen Uebelthaten sogleich zurückbebt. Der frühe Eindruck haftet. Bedenke, zur Erläuterung, wie viele, namentlich vom Adel, ihr gegebenes Versprechen oft mit schweren Opfern erfüllen, ganz allein dadurch bestimmt, daß in der Kindheit ihnen der Vater, mit ernster Miene, oft vorgesagt hat; „ein Mann von Ehre, — oder, ein gentleman, — oder, ein Kavalier, — hält stets und unverbrüchlich sein Wort."

Philalethes. Ohne eine gewisse angeborene probitas wirkt auch das nicht. Du darfst überhaupt nicht der Religion zuschreiben, was Folge der angeborenen Güte des Charakters ist, vermöge welcher sein Mitleid mit Dem, den das Verbrechen treffen würde, ihn davon abhält. Dies ist das ächte moralische Motiv und als solches von allen Religionen unabhängig.

Demopheles. Selbst dieses aber wirkt bei dem großen Haufen selten ohne Einkleidung in religiöse Motive, durch die es jedenfalls verstärkt wird. Jedoch auch ohne solche natürliche Unterlage verhüten oft die religiösen Motive für sich allein die Verbrechen; auch darf Dies uns beim Volke nicht wundern, wenn wir ja sehen, daß sogar Leute von hoher Bildung bisweilen unter dem Einfluß, nicht etwa religiöser Motive, denen doch immer die Wahrheit wenigstens allegorisch zum Grunde liegt, sondern selbst des absurdesten Aberglaubens stehen und ihr Leben lang sich von ihm lenken lassen, z. B. Freitags nichts unternehmen, nicht zu Dreizehn am Tische sitzen, zufälligen ominibus gehorchen, u. dgl. m., wie viel mehr das Volk. Du vermagst nur nicht genugsam, dich in die große Beschränktheit roher Geister hineinzudenken; es sieht darin gar finster aus, zumal wenn, wie nur zu oft, ein schlechtes, ungerechtes, boshaftes Herz die Grund-

lage bildet. Dergleichen Menschen, welche die Masse des Geschlechts ausmachen, muß man einstweilen lenken und bändigen, wie man kann, und geschehe es durch wirklich superstitiose Motive, bis sie für richtigere und bessere empfänglich werden. Von der direkten Wirkung der Religion zeugt aber z. B., daß gar oft, namentlich in Italien, ein Dieb das Gestohlene durch seinen Beichtvater zurückstellen läßt, weil nämlich dieser solches zur Bedingung der Absolution macht. Sodann denke an den Eid, bei welchen ja die Religion den entschiedensten Einfluß zeigt, sei es nun, weil dabei der Mensch sich ausdrücklich auf den Standpunkt eines bloß moralischen Wesens gestellt und als solches feierlich angerufen sieht, — so scheint man es in Frankreich zu nehmen, wo die Eidesformel bloß ist je le jure, und eben so nimmt man es mit den Quäkern, indem man ihr feierliches Ja, oder Nein, statt des Eides gelten läßt, — oder sei es, daß er wirklich an die Verwirkung seiner ewigen Seeligkeit glaubt, die er dabei ausspricht, — welcher Glaube auch dann wohl nur die Einkleidung des ersteren Gefühls ist. Jedenfalls aber sind die religiösen Vorstellungen das Mittel, seine moralische Natur zu wecken und hervorzurufen. Wie oft sind nicht zugeschobene falsche Eide zuerst angenommen, aber, wenn es zur Sache kam, plötzlich verweigert worden; wodurch dann Freiheit und Recht den Sieg erlangten.

Philalethes. Und noch öfter sind falsche Eide wirklich geschworen worden, wodurch Wahrheit und Recht, bei deutlicher Mitwissenheit aller Zeugen des Aktes, mit Füßen getreten wurden. Der Eid ist die metaphysische Eselsbrücke der Juristen; sie sollten sie so selten als irgend möglich betreten. Wenn es aber unvermeidlich ist, da sollte es mit größter Feierlichkeit, nie ohne Gegenwart des Geistlichen, ja, sogar in der Kirche, oder in einer dem Gerichtshofe beigegebenen Kapelle, geschehen. In höchst verdächtigen Fällen ist es zweckmäßig, sogar die Schuljugend dabei gegenwärtig sein zu lassen. Die französische abstrakte Eidesformel taugt, eben darum, gar nicht; das Abstrahiren vom gegebenen Positiven sollte dem eigenen Gedankengange eines Jeden, dem Grade seiner Bildung gemäß, überlassen bleiben. — Inzwischen hast du Recht, den Eid als unleugbares Beispiel praktischer Wirksamkeit der Religion anzuführen. Daß jedoch diese auch außerdem weit reicht, muß ich, trotz Allem was du gesagt hast, bezweifeln. Denke Dir ein Mal, es würden jetzt plötzlich, durch öffentliche Proklamation, alle Kriminalgesetze aufgehoben erklärt, so glaube ich, daß weder du noch ich den Muth hätten, unter dem Schutz der religiösen Motive, auch nur von hier allein nach Hause zu gehen.

Würde hingegen, auf gleiche Weise, alle Religion für unwahr erklärt, so würden wir, unter dem Schutze der Gesetze allein, ohne sonderliche Vermehrung unserer Besorgnisse und Vorsichtsmaaßregeln, nach wie vor leben. — Aber ich will dir mehr sagen: die Religionen haben sehr häufig einen entschieden demoralisirenden Einfluß. Im Allgemeinen ließe sich behaupten, daß, was den Pflichten gegen Gott beigelegt wird, den Pflichten gegen die Menschen entzogen wird, indem es sehr bequem ist, den Mangel des Wohlverhaltens gegen diese durch Adulation gegen jenen zu ersetzen. Demgemäß sehen wir, in allen Zeiten und Ländern, die große Mehrzahl der Menschen es viel leichter finden, den Himmel durch Gebete zu erbetteln, als durch Handlungen zu verdienen. In jeder Religion kommt es bald dahin, daß für die nächsten Gegenstände des göttlichen Willens nicht sowohl moralische Handlungen, als Glaube, Tempelceremonien und Latreia mancherlei Art ausgegeben werden, ja, allmählich werden die Letzteren, zumal wenn sie mit Emolumenten der Priester verknüpft sind, auch als Surrogate der Ersteren betrachtet; Thieropfer im Tempel, oder Messelesenlassen, oder Errichtung von Kapellen, oder Kreuzen am Wege, sind bald die verdienstlichsten Werke, so daß selbst grobe Verbrechen durch sie gesühnt werden, wie auch durch Buße, Unterwerfung der Priesterautorität, Beichte, Pilgerfahrten, Donationen an die Tempel und ihre Priester, Klosterbauten u. dgl. m., wodurch zuletzt die Priester fast nur noch als die Vermittler des Handels mit bestechlichen Göttern erscheinen. Und wenn es auch so weit nicht kommt, wo ist die Religion, deren Bekenner nicht wenigstens Gebete, Lobgesänge und mancherlei Andachtsübungen für einen wenigstens theilweisen Ersatz des moralischen Wandels halten? Sieh' z. B. nach England, wo dreister Pfaffentrug den, von Konstantin dem Großen, in Opposition zum Judensabbath, eingesetzten christlichen Sonntag dennoch lügenhafterweise mit jenem, sogar dem Namen nach, identifizirt, um Jehovah's Satzungen für den Sabbath, d. h. den Tag, da die von sechstägiger Arbeit ermüdete Allmacht sich ausruhen mußte, weshalb er *wesentlich der letzte Tag* der Woche ist, zu übertragen auf den Sonntag der Christen, den diem solis, diesen ersten, die Woche glorreich eröffnenden Tag, diesen Tag der Andacht und Freude. In Folge dieses Unterschleifs ist denn in England das sabbathbreaking, oder the desacration of the Sabbath, d. h. jede, auch die leichteste, nützliche, oder angenehme Beschäftigung, jedes Spiel, jede Musik, jeder Strickstrumpf, jedes weltliche Buch, am Sonntage, den schweren Sünden beigezählt. Muß da nicht der gemeine Mann glauben, daß, wenn

er nur allezeit, wie ihm seine geistlichen Lenker vorsagen, a strict observance of the holy sabbath, and a regular attendance on divine service beobachtet, d. h. wenn er nur am Sonntage unverbrüchlich, recht gründlich faullenzt und nicht verfehlt, zwei Stunden in der Kirche zu sitzen, um dieselbe Litanei zum tausendsten Male anzuhören und a tempo mitzuplappern, — er dafür wohl anderweitig auf Nachsicht mit Diesem und Jenem, was er sich gelegentlich erlaubt, rechnen darf? Jene Teufel in Menschengestalt, die Sklavenhalter und Sklavenhändler in den nordamerikanischen Freistaaten (sollte heißen Sklavereistaaten) sind in der Regel orthodoxe und fromme Anglikaner, die es für schwere Sünde halten würden, am Sonntag zu arbeiten, und im Vertrauen hierauf und auf ihren pünktlichen Kirchenbesuch u. s. w. ihre ewige Seligkeit hoffen. — Der demoralisirende Einfluß der Religionen ist also weniger problematisch, als der moralisirende. Wie groß und gewiß müßte hingegen nicht dieser sein, um einen Ersatz zu bieten für die Gräuel, welche die Religionen, namentlich die christliche und mohammedanische, hervorgerufen und den Jammer, welchen sie über die Welt gebracht haben! Denke an den Fanatismus, an die endlosen Verfolgungen, zunächst an die Religionskriege, diesen blutigen Wahnsinn, von dem die Alten keinen Begriff hatten, dann an die Kreuzzüge, die ein zweihundertjähriges, ganz unverantwortliches Gemetzel, mit dem Feldgeschrei „Gott will es“, waren, um das Grab Dessen, der Liebe und Duldung gepredigt hat, zu erobern, denke an die grausame Vertreibung und Ausrottung der Mauren und Juden aus Spanien, denke an die Bluthochzeiten, an die Inquisitionen, und andern Ketzergerichte, nicht weniger an die blutigen und großen Eroberungen der Mohammedaner in drei Welttheilen, dann aber auch an die der Christen in Amerika, dessen Bewohner sie größtentheils, auf Kuba sogar gänzlich, ausgerottet und, nach Las Casas, binnen 40 Jahren, zwölf Millionen Menschen gemordet haben, versteht sich Alles in majorem Dei gloriam und zum Behuf der Verbreitung des Evangeliums und weil überdies, was nicht Christ war, auch nicht als Mensch angesehen wurde. Zwar habe ich diese Dinge schon vorhin berührt, aber wenn noch in unsern Tagen „Neueste Nachrichten aus dem Reiche Gottes“ *) gedruckt werden, wollen auch wir nicht müde werden, diese älteren Nachrichten in Erinnerung zu bringen. Besonders laß uns Indien nicht vergessen, diesen heiligen Boden, diese Wiege

*) Zeitschrift, welche über die Leistungen der Missionen berichtet. Der 40. Jahrgang derselben ist 1856 erschienen.

des Menschengeschlechts, wenigstens der Rasse, welcher wir angehören, woselbst zuerst Mohammedaner und nachher Christen auf das Gräulichste gegen die Anhänger des heiligen Urglaubens der Menschheit gewüthet haben, und die ewig beklagenswerthe, muthwillige und grausame Zerstörung und Verunstaltung uraltester Tempel und Götterbilder noch jetzt die Spuren des monotheistischen Wüthens der Mohammedaner uns vorhält, wie es von Mahmud dem Ghazneviden, verfluchten Andenkens an, bis zum Aureng-Zeb, dem Brudermörder, herab, betrieben wurde, welchen nachher es gleich zu thun die portugiesischen Christen sich treulich bemüht haben, sowohl durch Tempelzerstörungen als durch Autos da Fe der Inquisition zu Goa. Wahrlich Dies ist die schlimmste Seite der Religionen, daß die Gläubigen einer jeden gegen die aller andern sich Alles erlaubt halten und daher mit der äußersten Ruchlosigkeit und Grausamkeit gegen sie verfahren; so die Mohammedaner gegen Christen und Hindu, die Christen gegen Hindu, Mohammedaner, amerikanische Völker, Neger, Juden, Ketzer u. s. f. Doch gehe ich vielleicht zu weit, wenn ich sage alle Religionen, denn zur Steuer der Wahrheit muß ich hinzufügen, daß die aus diesem Grundsatz entsprungenen fanatischen Gräuel uns eigentlich doch nur von den Anhängern der monotheistischen Religionen, also allein des Judenthums und seiner zwei Verzweigungen, Christenthum und Islam, bekannt sind. Von Hindu und Buddhaisten wird Dergleichen uns nicht berichtet. Obwohl wir nämlich wissen, daß der Buddhaismus, etwa im fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung, aus seiner ursprünglichen Heimath, der vordersten Halbinsel Indiens, von den Brahmanen vertrieben worden ist, wonach er sich über ganz Asien ausgebreitet hat, so haben wir doch, meines Wissens, keine bestimmte Kunde von Gewaltthätigkeiten, Kriegen und Grausamkeiten, durch die es geschehen wäre. Allerdings mag Dies der Dunkelheit zuzuschreiben sein, in welche die Geschichte jener Länder gehüllt ist; doch läßt der überaus milde Charakter jener, Schonung alles Lebenden unaufhörlich einprägenden Religionen, wie auch der Umstand, daß der Brahmanismus, wegen des Kastenwesens, eigentlich keine Proselyten zuläßt, uns hoffen, daß ihre Anhänger von Blutvergießen im Großen und Grausamkeiten jeder Art sich frei gehalten haben. Spence Hardy in seinem vortrefflichen Buch Eastern Monachism p. 412 lobt die außerordentliche Toleranz der Buddhaisten und fügt die Versicherung hinzu, daß die Annalen des Buddhaismus wenigere Beispiele von Religionsverfolgung liefern, als die irgend einer andern Reli-

gion*). In der That ist Intoleranz nur dem Monotheismus wesentlich; ein alleiniger Gott ist, seiner Natur nach, ein eifersüchtiger Gott, der keinem andern das Leben gönnt. Hingegen sind polytheistische Götter, ihrer Natur nach, tolerant; sie leben und lassen leben; zunächst dulden sie gern ihre Kollegen, die Götter derselben Religion, und nachher erstreckt diese Toleranz sich auch auf fremde Götter, die demnach gastfrei aufgenommen werden und später bisweilen sogar das Bürgerrecht erlangen, wie uns zunächst das Beispiel der Römer zeigt, welche phrygische, aegyptische und andere fremde Götter willig aufnahmen und ehrten. Daher sind es die monotheistischen Religionen allein, welche uns das Schauspiel der Religionskriege, Religionsverfolgungen und Ketzergerichte liefern, wie auch das der Bilderstürmerei und der Vertilgung fremder Götterbilder, Umstürzung indischer Tempel und aegyptischer Kolosse, die drei Jahrtausende hindurch in die Sonne gesehen hatten, weil nämlich ihr eifriger Gott gesagt hatte: „Du sollst dir kein Bildniß machen" u. s. w. — Doch auf die Hauptsache zurückzukommen, so hast du gewiß Recht, das starke metaphysische Bedürfniß des Menschen zu urgiren; aber die Religionen scheinen mir nicht sowohl die Befriedigung, als der Mißbrauch desselben zu sein. Wenigstens haben wir gesehen, daß in Hinsicht auf Beförderung der Moralität ihr Nutzen größtentheils problematisch ist, ihre Nachtheile hingegen und zumal die Gräuelthaten, welche in ihrem Gefolge sich eingestellt haben, am Tage liegen. Anders freilich stellt sich die Sache, wenn wir den Nutzen der Religionen als Stützen der Throne in Erwägung ziehen; denn sofern diese von Gottes Gnaden verliehen sind, stehen Altar und Thron in genauer Verwandtschaft. Auch wird demnach jeder weise Fürst, der seinen Thron und seine Familie liebt, stets als ein Muster wahrer Religiosität vorangehen, wie denn auch sogar Macchiavelli den Fürsten die Religiosität dringend anempfiehlt, im achtzehnten Kapitel. Ueber-

*) Sp. Hardy, East. Mon. p. 412: „The priests of Budha manifest little hostility to the various religions that are professed around them. This indifference is easily explained, as, upon their own principles, all violent opposition, even to error, would be contrary to the precepts. For this reason, the annals of Budhism record fewer instances of persecution than those of any other creed. Truth is to be held in reverence, by whomsoever it may be professed. The bana alone contains pure, unmixed, perfect truth; but as in all systems there is a portion of truth, they are to be regarded as being less beneficial, rather than as an absolute injury, to be destroyed by fire and faggot. This principles is exhibited wherever Budhism prevails."

dies könnte man anführen, daß die geoffenbarten Religionen zur Philosophie sich gerade so verhielten, wie die Souveräne von Gottes Gnaden zur Souveränität des Volkes, weshalb denn die beiden vordern Glieder dieser Gleichung in natürlicher Allianz ständen.

Demopheles. O, nur diesen Ton stimme nicht an! Sondern bedenke, das du damit in das Horn der Ochlokratie und Anarchie stoßen würdest, des Erzfeindes aller gesetzlichen Ordnung, aller Civilisation und aller Humanität.

Philalethes. Du hast Recht. Es waren eben Sophismen, oder was die Fechtmeister Sauhiebe nennen. Ich nehme es also zurück. Aber sieh', wie doch das Disputiren mitunter auch den Redlichen ungerecht und boshaft machen kann. Laß uns also abbrechen.

Demopheles. Zwar muß ich, nach aller angewandten Mühe, bedauern, deine Stimmung in Hinsicht auf die Religionen nicht geändert zu haben, dagegen aber kann auch ich dich versichern, daß Alles, was du vorgebracht hast, meine Ueberzeugung vom hohen Werth und der Nothwendigkeit derselben durchaus nicht erschüttert hat.

Philalethes. Das glaube ich dir; denn, wie es im Hudibras heißt:

A man convinc'd against his will
Is of the same opinion still.*)

Aber ich tröste mich damit, daß bei Kontroversen und Mineralbädern die Nachwirkung erst die eigentliche ist.

Demopheles. So wünsche ich dir eine gesegnete Nachwirkung.

Philalethes. Könnte sich vielleicht einstellen, wenn mir nur nicht wieder ein spanisches Sprichwort auf dem Magen läge.

Demopheles. Und das lautet?

Philalethes. Detras de la cruz está el Diablo.

Demopheles. Zu deutsch, Spaniard?

Philalethes. Aufzuwarten! — „Hinterm Kreuze steht der Teufel."

Demopheles. Komm, wir wollen nicht mit Spitzreden von einander scheiden, sondern vielmehr einsehen, daß die Religion, wie der Janus —, oder besser, wie der brahmanische Todesgott Yama, zwei Gesichter hat und eben auch, wie dieser, ein sehr freundliches und ein sehr finsteres; wir aber haben Jeder ein anderes ins Auge gefaßt.

Philalethes. Hast Recht, Alter!

---

*) Wer überzeugt wird wider Willen
Bleibt seiner Meinung doch im Stillen.

[illegible] noch [illegible], daß die [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], daß [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Erfahrung [illegible] [illegible] [illegible].

Mephistopheles. [illegible]!

Schülerchen. [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible].

Mephistopheles. [illegible] hat.

Schülerchen. Das glaube ich dir gern, der du [illegible] [illegible] [illegible]:

> A man convinc'd against his will
> Is of the same opinion still.

Aber ich [illegible] auch Samuel, daß der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] eigentliche ist.

Mephistopheles. So wünsche ich Dir eine gehörige [illegible].

Schülerchen. Könnte Dir vielleicht einfallen, [illegible] [illegible] [illegible] ein spanisches Sprichwort auf dem Munde liegt.

Mephistopheles. Und das lautet?

Schülerchen. Dentro de la casa [illegible] [illegible].

Mephistopheles. Zu Deutsch, Spaniard?

Schülerchen. Argumentum! — [illegible] [illegible] [illegible] der Teufel!

Mephistopheles. Komm, wir wollen nicht mit Sprichwörtern [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], daß die [illegible], [illegible] [illegible] [illegible], wie der [illegible].

Schülerchen. Halt! Sieh, Alter!

> [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Zeiten,
> [illegible] [illegible] Wirkung [illegible] [illegible] [illegible].

Zur Rechtslehre und Politik.

Einleitung.

Wir haben den nachfolgenden Abschnitt „Zur Rechtslehre und Politik" (Kap. IX [§ 121—134] der „Parerga und Paralipomena") in diese Ausgabe aufgenommen, nicht seiner innern Bedeutung wegen, sondern um der Vollständigkeit willen, d. h. damit Schopenhauers Welt- und Lebensanschauung nach allen Richtungen hin hier vertreten sei. Unser Philosoph hat dem öffentlichen politischen Leben stets fern gestanden —, sei es, daß er demselben niemals Geschmack abgewinnen konnte, sei es, daß er die Hauptaufgabe seines Lebens in der stillen Thätigkeit seines Denkens fand. Aber er hatte niemals aufgehört, die öffentlichen Vorgänge des Staates und der Politik mit Aufmerksamkeit zu verfolgen. — Indeß war und blieb ihm nicht das Staatsleben der Gesammtheit, sondern das Privatleben des Einzelnen das werthvollste Objekt seiner Forschung: getreu seiner Grundanschauung, daß nicht dort, sondern hier, in der innersten Seele des Individuums, sich der Kern des Lebens befinde und der Weltproceß sich spiegele. Der Staat und die Gesellschaft waren ihm immer nur die „Summe" der Individuen, welche als solche nichts Bedeutendes und Werthvolles darbiete, was nicht schon im Einzelnen enthalten wäre.

Nur selten hält daher Schopenhauer dieses Ganze für werth, darüber philosophische Erörterungen anzustellen, und wo dieses doch geschieht, ist es beiläufig und ohne systematische Begründung. Die bisher versuchten Ableitungen der Staats- und Rechtsphilosophie kann er nicht recht anerkennen. Er tadelt vielfach, insbesondere die deutschen Rechtsphilosophen, daß sie über so einfache Begriffe wie „Recht", „Unrecht", „Freiheit", „Staat", „Gesellschaft" u. s. w. so „nebelhafte" Erklärungen geben, während er Männer vom Schlage John Lockes und Jean Jaques Rousseaus sehr hoch stellt. Den letzteren nennt er geradezu den größten Ethiker der ganzen neuern Zeit, weil — er der größte Kenner des menschlichen Herzens gewesen sei.

Freilich wäre hier wohl die Frage erlaubt, ob gegenüber den deutschen Rechtsphilosophen, die Schopenhauer so scharf tadelt, seine eignen Definitionen der staatsrechtlichen Grundbegriffe bestimmter und befriedigender seien. Seine Begriffsbestimmung des „Rechts" ist wesentlich negativ, da nach ihm der Begriff des „Unrechts" der ursprüngliche und positive ist. Das Recht ist ihm nur

ein abgeleiteter Begriff. Jede Handlung, welche nicht Unrecht, d. h. Verletzung des Willens eines Andern sei, fällt unter den Begriff des Rechts. Aber wenn die stärkere Bejahung des eigenen Willens mit einer Verneinung des fremden Willens verknüpft ist und hierdurch das Unrecht entsteht, so liegt dem schon die Vorstellung des Rechts zu Grunde; folglich ist dieses, nicht jenes der primäre Begriff. — Das Eigenthumsrecht entsteht allein durch die Bearbeitung der Dinge, indem es nur in dieser Eigenschaft Anerkennung findet und sich moralisch geltend macht.

Nach Schopenhauer sind Recht und Unrecht moralische Bestimmungen und unabhängig vom Staate, also Bestimmungen des Naturrechts. Hiermit hängt seine Polemik gegen Hobbes und Spinoza zusammen, welche in Abrede stellen, daß es außerhalb des Staates ein Recht gebe. Aber ist der Staat in der That nicht die Quelle des Rechts, sondern nur das Mittel, es geltend zu machen? — Schopenhauer erkennt auch die Souveränität des Volkes als einen Ausfluß des persönlichen Naturrechts des Einzelnen an. Aber, nachdem er das Princip richtig begründet hat, leitet er aus demselben Consequenzen her, welche nichts weniger als staatsrechtlich gesund bezeichnet werden müssen. Denn sofort fügt er hinzu, daß das Volk ein „ewig unmündiger Souverain" sei, welcher daher unter bleibender Vormundschaft stehen müsse und niemals seine Rechte selbst verwalten könne, ohne grenzenlose Gefahren. — Der Staat ist ihm eine „Schutzanstalt", nothwendig geworden durch die mannigfaltigen Angriffe, welchen der Mensch ausgesetzt ist, und die er nicht einzeln, sondern nur im Verein mit Andern abzuwehren vermag. Nicht der Staat, sondern der Einzelne hat ethische Aufgaben.

Viele Inconsequenzen in seinen staatsrechtlichen Ansichten hängen bei Schopenhauer aufs Engste mit seinen politischen Anschauungen und Erfahrungen zusammen, welche im Wesentlichen monarchisch-conservative waren. Aus diesem Grunde war er auch ein Anhänger des erblichen Königthums. Für ihn liegt der große Werth, ja die Grundidee des Königthums darin, daß wie er in seinem Hauptwerk darlegt, Einer so hochgestellt, ihm so viel Macht, Reichthum, Sicherheit und absolute Unverletzlichkeit gegeben werden müsse, daß ihm für sich nichts zu wünschen, zu hoffen und zu fürchten bleibe. Hierdurch werde der ihm (dem Monarchen), wie Jedem innewohnende Egoismus gewissermaaßen neutralisirt. Dadurch werde der Monarch befähigt, Gerechtigkeit zu üben und nicht sein, sondern das öffentliche Wohl zu fördern. Ist hierdurch das monarchische Princip begründet, so findet er die Erblichkeit der Monarchie dadurch gerechtfertigt, daß es wünschenswerth sei, daß es eine Familie gebe, deren Wohl von dem des Landes unzertrennlich sei. So werde die Folge sein, daß diese Familie in allen wesentlichen Punkten, niemals ihr Wohl von dem des Staates trennen und immer beide zugleich fördern werde.

Zur Rechtslehre und Politik.

Ein eigenthümlicher Fehler der Deutschen ist, daß sie, was vor ihren Füßen liegt, in den Wolken suchen. Ein ausgezeichnetes Beispiel hievon liefert die Behandlung des Naturrechts von den Philosophieprofessoren. Um die einfachen menschlichen Lebensverhältnisse, die den Stoff desselben ausmachen, also Recht und Unrecht, Besitz, Staat, Strafrecht u. s. w. zu erklären, werden die überschwänglichsten, abstraktesten, folglich weitesten und inhaltsleersten Begriffe herbeigeholt, und nun aus ihnen bald dieser, bald jener Babelthurm in die Wolken gebaut, je nach der speciellen Grille des jedesmaligen Professors. Dadurch werden die klärsten, einfachsten, und uns unmittelbar angehenden Lebensverhältnisse unverständlich gemacht, zum großen Nachtheil der jungen Leute, die in solcher Schule gebildet werden, während die Sachen selbst höchst einfach und begreiflich sind, wovon man sich überzeugen kann durch meine Darstellung derselben (Ueb. das Fundament der Moral § 17; und Welt als W. und V. Bd. 1, § 62). Aber bei gewissen Worten, wie da sind Recht, Freiheit, das Gute, das Sein (dieser nichtssagende Infinitiv der Kopula) u. a. m. wird dem Deutschen ganz schwindlich, er geräth alsbald in eine Art Delirium und fängt an, sich in nichtssagenden, hochtrabenden Phrasen zu ergehen, indem er die weitesten, folglich hohlsten Begriffe künstlich aneinanderreiht, statt daß er die Realität ins Auge fassen und die Dinge und Verhältnisse leibhaftig anschauen sollte, aus denen jene Begriffe abstrahirt sind und die folglich ihren alleinigen wahren Inhalt ausmachen.

Wer von der vorgefaßten Meinung, daß der Begriff des Rechts ein positiver sein müsse, ausgeht und nun ihn zu definiren unternimmt, wird nicht damit zu Stande kommen, denn er will einen Schatten greifen, verfolgt ein Gespenst, sucht ein Nonens. Der Be-

34*

griff des Rechts ist nämlich, eben wie auch der der Freiheit, ein negativer, sein Inhalt ist eine bloße Negation. Der Begriff des Unrechts ist der positive und ist gleichbedeutend mit Verletzung im weitesten Sinne, also laesio. Eine solche kann nun entweder die Person, oder das Eigenthum, oder die Ehre betreffen. — Hienach sind denn die Menschenrechte leicht zu bestimmen: Jeder hat das Recht, alles Das zu thun, wodurch er Keinen verletzt. —

Ein Recht zu etwas, oder auf etwas haben, heißt nichts weiter, als es thun, oder aber es nehmen, oder benutzen können, ohne dadurch irgend einen Andern zu verletzen: — Simplex sigillum veri. — Hieraus erhellt auch die Sinnlosigkeit mancher Fragen, z. B. ob wir das Recht haben, uns das Leben zu nehmen. Was aber dabei die Ansprüche, die etwa Andere auf uns persönlich haben können, betrifft, so stehen sie unter der Bedingung, daß wir leben, fallen also mit dieser weg. Daß Der, welcher für sich selbst nicht mehr leben mag, nun noch als bloße Maschine zum Nutzen Andrer fortleben solle, ist eine überspannte Forderung.

Obgleich die Kräfte der Menschen ungleich sind, so sind doch ihre Rechte gleich, weil diese nicht auf den Kräften beruhen, sondern, wegen der moralischen Natur des Rechts, darauf, daß in Jedem derselbe Wille zum Leben, auf der gleichen Stufe seiner Objektivation, sich darstellt. Dies gilt jedoch nur vom ursprünglichen und abstrakten Rechte, welches der Mensch als Mensch hat. Das Eigenthum, wie auch die Ehre, welche Jeder, mittelst seiner Kräfte, sich erwirbt, richtet sich nach dem Maaße und der Art dieser Kräfte und giebt dann seinem Rechte eine weitere Sphäre: hier hört also die Gleichheit auf. Der hierin besser Ausgestattete, oder Thätigere, erweitert, durch größern Erwerb, nicht sein Recht, sondern nur die Zahl der Dinge, auf die es sich erstreckt.

In meinem Hauptwerke (Bd. 2, Kap. 47) habe ich dargethan, daß der Staat wesentlich eine bloße Schutzanstalt ist, gegen äußere Angriffe das Ganzen und innere der Einzelnen unter einander. Hieraus folgt, daß die Nothwendigkeit des Staats, im letzten Grunde, auf der anerkannten Ungerechtigkeit des Menschengeschlechts beruht, ohne diese würde an keinen Staat gedacht werden, da niemand Beeinträchtigung seiner Rechte zu fürchten hätte und ein bloßer Verein gegen die Angriffe wilder Thiere, oder der Elemente, nur eine schwache Aehnlichkeit mit einem Staate haben würde. Von diesem Gesichtspunkt aus sieht man deutlich die Bornirtheit und Plattheit der Philosophaster, welche, in pompösen Redensarten, den Staat als den höchsten

Zweck und die Blüthe des menschlichen Daseins darstellen und damit eine Apotheose der Philisterei liefern.

Wenn auf der Welt Gerechtigkeit herrschte, wäre es hinreichend, sein Haus gebaut zu haben, und es bedürfte keines anderen Schutzes, als dieses offenbaren Eigenthumsrechts. Aber weil das Unrecht an der Tagesordnung ist, so ist erfordert, daß, wer das Haus gebaut hat, auch im Stande sei, es zu schützen. Sonst ist sein Recht de facto unvollkommen, der Angreifer hat nämlich Faustrecht, welches geradezu der Rechtsbegriff des Spinoza ist, der kein anderes Recht anerkennt, sondern sagt: unusquisque tantum juris habet, quantum potentiâ valet (tract. pol. c. 2, § 8) und uniuscujusque jus potentiâ ejus definitur (Eth. IV, pr. 37, sch. 1). — Die Anleitung zu diesem Rechtsbegriff scheint ihm gegeben zu haben Hobbes, namentlich de cive c. 1, § 14, welcher Stelle dieser die seltsame Erläuterung hinzufügt, daß das Recht des lieben Gottes auf alle Dinge doch auch nur auf seiner Allmacht beruhe. — In der bürgerlichen Welt ist nun zwar dieser Rechtsbegriff, wie in der Theorie, so auch in der Praxis, abgeschafft; in der politischen aber in ersterer allein: in praxi gilt er hier fortwährend. Die Folgen der Vernachlässigung dieser Regel sehen wir eben jetzt in China: Rebellen von Innen und die Europäer von Außen, und so steht das größte Reich der Welt wehrlos da und muß es büßen, die Künste des Friedens allein und nicht auch die des Krieges kultivirt zu haben. — Zwischen dem Wirken der schaffenden Natur und dem der Menschen ist eine eigenthümliche, aber nicht zufällige, sondern auf der Identität des Willens in beiden beruhende Analogie. Nachdem, in der gesammten thierischen Natur, die von der Pflanzenwelt zehrenden Thiere aufgetreten waren, erschienen in jeder Thierklasse, nothwendig zuletzt, die Raubthiere, um von jenen ersteren, als ihrer Beute, zu leben. Ebenso nun, nachdem die Menschen, ehrlich und im Schweiß ihres Angesichts, dem Boden abgewonnen haben, was zum Unterhalt eines Volkes nöthig ist, treten allemal, bei einigen derselben, eine Anzahl Menschen zusammen, die, statt den Boden urbar zu machen und von seinem Ertrag zu leben, es vorziehen, ihre Haut zu Markte zu tragen und Leben, Gesundheit und Freiheit aufs Spiel zu setzen, um über die, welche den redlich erworbenen Besitz innehaben, herzufallen und die Früchte ihrer Arbeit sich anzueignen. Diese Raubthiere des menschlichen Geschlechts sind die erobernden Völker, welche wir, von den ältesten Zeiten an bis auf die neuesten, überall auftreten sehen, mit wechselndem Glück, indem ihr jeweiliges Gelingen und Mißlingen durchweg den Stoff der Welt-

geschichte liefert; daher eben Voltaire Recht hat zu sagen: Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler. Daß sie sich der Sache schämen, geht daraus hervor, daß jede Regierung laut betheuert, nie anders, als zur Selbstvertheidigung, die Waffen ergreifen zu wollen. Statt aber die Sache mit öffentlichen, officiellen Lügen zu beschönigen, die fast noch mehr, als jene selbst, empören, sollten sie sich, frech und frei, auf die Lehre des Macchiavelli berufen. Aus dieser nämlich läßt sich entnehmen, daß zwar zwischen Individuen, und in der Moral und Rechtslehre für Diese, der Grundsatz quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris allerdings gilt; hingegen zwischen Völkern in der Politik der umgekehrte: quod tibi fieri non vis, id alteri tu feceris. Willst du nicht unterjocht werden, so unterjoche bei Zeiten den Nachbarn; sobald nämlich seine Schwäche dir die Gelegenheit darbietet. Denn, läßt du diese vorübergehn, so wird sie ein Mal sich als Ueberläuferin im fremden Lager zeigen, dann wird jener dich unterjochen; wenn auch die jetzige Unterlassungssünde nicht von der Generation, die sie beging, sondern von den folgenden abgebüßt werden sollte. Dieser Macchiavellistische Grundsatz ist für die Raublust immer noch eine viel anständigere Hülle, als der ganz durchsichtige Lappen palpabelster Lügen in Präsidentenreden, und gar solcher, welche auf die bekannte Geschichte vom Kaninchen, welches den Hund angegriffen haben soll, hinauslaufen. Im Grunde sieht jeder Staat den andern als eine Räuberhorde an, die über ihn herfallen wird, sobald die Gelegenheit kommt.

Zwischen Leibeigenschaft, wie in Rußland, und Grundbesitz, wie in England, und überhaupt zwischen dem Leibeignen und dem Pächter, Einsassen, Hypothekenschuldner u. dgl. m., liegt der Unterschied mehr in der Form, als in der Sache. Ob mir der Bauer gehört oder das Land, von welchem er sich nähren muß, der Vogel oder sein Futter, die Frucht oder der Baum, ist im Wesentlichen wenig verschieden, wie denn auch Shakespeare den Shylok sagen läßt:

You take my life,
When you do take the means, whereby I live.
(Mein Leben nimmst du, wenn du mir die Mittel nimmst, wodurch ich lebe.)

Der freie Bauer hat zwar Dies voraus, daß er davon gehen kann, in die weite Welt, wogegen der leibeigene und glebae adscriptus den vielleicht größeren Vortheil hat, daß, wenn Mißwachs, Krankheit, Alter und Unfähigkeit ihn hülflos machen, sein Herr für ihn sorgen muß; daher schläft er ruhig, während, bei Mißwachs, der Herr sich

auf dem schlaflosen Lager wälzt, auf Mittel sinnend, seinen Leibeigenen Brod zu schaffen. Daher hat schon Menander (S. Stob. Florileg., Vol. 2, p. 389. Gaisf.) gesagt: Ὡς κρειττον ἐστι δεσποτου χρηστου τυχειν, ἡ ζην ταπεινως και κακως ἐλευθερον. (Quanto benignum satius est dominum pati, quam vivere inopem liberi sub nomine.) Ein anderer Vorzug des Freien ist die Möglichkeit, sich durch etwaige Talente in einen bessern Zustand zu versetzen, aber ganz benommen ist diese dem Sklaven auch nicht. Wird er durch Leistungen höherer Art seinem Herrn werth, so wird er auch danach behandelt; wie denn in Rom die Handwerker, Fabrikvorsteher, Architekten, ja die Aerzte, meistens Sklaven waren, und auch noch jetzt in Rußland es große Banquiers geben soll, die Leibeigene sind. Auch kann der Sklave, in Folge seines Erwerbs, sich frei kaufen, wie in Amerika oft geschieht.

Armuth und Sklaverei sind also nur zwei Formen, fast möchte man sagen zwei Namen derselben Sache, deren Wesen darin besteht, daß die Kräfte eines Menschen großentheils nicht für ihn selbst, sondern für Andere verwendet werden, woraus für ihn theils Ueberladung mit Arbeit, theils kärgliche Befriedigung seiner Bedürfnisse hervorgeht. Denn die Natur hat dem Menschen nur so viel Kräfte gegeben, daß er, unter mäßiger Anstrengung derselben, seinen Unterhalt der Erde abgewinnen kann; großen Ueberschuß von Kräften hat er nicht erhalten. Nimmt man nun die gemeine Last der physischen Erhaltung des Daseins des Menschengeschlechts einem nicht ganz unbeträchtlichen Theile desselben ab, so wird dadurch der übrige übermäßig belastet und ist elend. So zunächst entspringt also jenes Uebel, welches, entweder unter dem Namen der Sklaverei, oder unter dem des Proletariats, jederzeit auf der großen Mehrzahl des Menschengeschlechts gelastet hat. Die entferntere Ursache desselben aber ist der Luxus. Damit nämlich einige Wenige das Entbehrliche, Ueberflüssige und Raffinirte haben, ja, erkünstelte Bedürfnisse befriedigen können, muß auf Dergleichen ein großes Maaß der vorhandenen Menschenkräfte verwendet und daher dem Nothwendigen, der Hervorbringung des Unentbehrlichen, entzogen werden. Statt Hütten für sich, bauen Tausende Prachtwohnungen für Wenige, statt grober Stoffe für sich und die Ihrigen, weben sie feine, oder seidene Stoffe, oder gar Spitzen, für die Reichen, und verfertigen überhaupt tausend Gegenstände des Luxus, die Reichen zu vergnügen. Aus solchen Luxusarbeitern besteht ein großer Theil der Bevölkerung der Städte; für diese also und ihre Besteller muß nun der Bauer mit pflügen, säen und weiden, hat also

mehr Arbeit, als die Natur ihm ursprünglich aufgelegt hatte. Ueberdies muß auch er selbst noch viele Kräfte und Land, statt auf Getreide, Kartoffeln und Viehzucht, auf Wein, Seide, Tabak, Hopfen, Spargel u. s. w. verwenden. Ferner werden eine Menge Menschen dem Ackerbau entzogen, um dem Schiffbau und der Seefahrt zu dienen, damit Zucker, Kaffee, Thee u. s. w. herbeigeschafft werde. Die Produktion dieser Ueberflüssigkeiten wird dann wieder die Ursache des Elends jener Millionen Negersklaven, die ihrem Vaterlande gewaltsam entrissen werden, um mit ihrem Schweiß und ihrer Marter jene Gegenstände des Genusses hervorzubringen. Kürz, ein großer Theil der Kräfte des Menschengeschlechts wird der Hervorbringung des Allen Nothwendigen entzogen, um das ganz Ueberflüssige und Entbehrliche für Wenige herbeizuschaffen. So lange daher auf der einen Seite der Luxus besteht, muß nothwendig auf der andern übermäßige Arbeit und schlechtes Leben bestehen, sei es unter dem Namen der Armuth oder dem der Sklaverei, der proletarii, oder der servi. Zwischen Beiden ist der Fundamentalunterschied, daß Sklaven ihren Ursprung der Gewalt, Arme der List zuzuschreiben haben. Der ganze unnatürliche Zustand der Gesellschaft, der allgemeine Kampf, um dem Elend zu entgehen, die so viel Leben kostende Seefahrt, das verwickelte Handelsinteresse und endlich die Kriege, zu welchen das Alles Anlaß giebt, — alles Dieses hat zur alleinigen Wurzel den Luxus, der nicht einmal Die, welche ihn genießen, glücklich, vielmehr kränklich und übelgelaunt macht. Demnach würde zur Milderung des menschlichen Elends das Wirksamste die Verminderung, ja, Aufhebung des Luxus sein.

Dieser ganze Gedankengang nun hat unstreitig viel Wahres. Dennoch wird er im Resultat widerlegt durch einen andern, den überdies das Zeugniß der Erfahrung bekräftigt. Was nämlich, durch jene dem Luxus fröhnenden Arbeiten, das Menschengeschlecht an Muskelkräften (Irritabilität) für seine nothwendigsten Zwecke verliert, wird ihm allmählich tausendfach ersetzt durch die gerade bei dieser Gelegenheit frei (im chemischen Sinn) werdenden Nervenkräfte (Sensibilität, Intelligenz). Denn da diese höherer Art sind, so übertreffen auch ihre Leistungen tausendfach jene der ersteren:

ὡς ἑν σοφον βουλευμα τας πολλων χειρας νικᾳ.
(ut vel unum sapiens consilium multorum manuum opus superat.)
(Eurip. Antiop.)

Ein Volk voll lauter Bauern würde wenig entdecken und erfinden; aber müßige Hände geben thätige Köpfe. Künste und Wissenschaften

sind selbst Kinder des Luxus, und sie tragen ihm ihre Schuld ab. Ihr Werk ist jene Vervollkommnung der Technologie in allen ihren Zweigen, in den mechanischen, den chemischen und den physikalischen, welche in unsern Tagen das Maschinenwesen zu einer früher nie geahnten Höhe gebracht hat und namentlich durch Dampfmaschinen und Elektricität Dinge leistet, welche frühere Zeiten der Hülfe des Teufels zugeschrieben haben würden. Da verrichten jetzt, in Fabriken und Manufakturen jeder Art, mitunter auch beim Feldbau, Maschinen tausend Mal mehr Arbeit, als die Hände aller jetzt müßigen Wohlhabenden, Gebildeten und Kopfarbeitenden jemals vermocht hätten, und als mithin durch Abstellung alles Luxus und Einführung eines allgemeinen Bauernlebens je erreicht werden könnte. Die Erzeugnisse aller jener Betriebe aber kommen keineswegs den Reichen allein, sondern Allen zu Gute. Dinge, die ehemals kaum zu erschwingen waren, sind jetzt wohlfeil und in Menge zu haben, und auch das Leben der niedrigsten Klasse hat an Bequemlichkeit viel gewonnen. Im Mittelalter erborgte einst ein König von England von einem seiner Großen ein Paar seidene Strümpfe, um damit angethan dem französischen Gesandten Audienz zu ertheilen; sogar die Königin Elisabeth war hoch erfreut und überrascht, als sie 1560 das erste Paar seidener Strümpfe als Neujahrsgeschenk erhielt (D'Israeli, I, 332); heut zu Tage hat jeder Handlungsdiener dergleichen. Vor fünfzig Jahren trugen die Damen eben solche kattunene Kleider, wie heut zu Tage die Mägde. Wenn das Maschinenwesen seine Fortschritte in demselben Maaße noch eine Zeit hindurch weiter führt, so kann es dahin kommen, daß die Anstrengung der Menschenkräfte beinahe ganz erspart wird, wie die eines großen Theils der Pferdekräfte schon jetzt. Dann freilich ließe sich an eine gewisse Allgemeinheit der Geisteskultur des Menschengeschlechts denken, welche hingegen so lange unmöglich ist, als ein großer Theil desselben schwerer körperlicher Arbeit obliegen muß, da Irritabilität und Sensibilität stets und überall, im Allgemeinen wie im Einzelnen, im Antagonismus stehen, eben weil die eine und selbe Lebenskraft beiden zum Grunde liegt. Weil ferner artes molliunt mores, so werden alsdann die Kriege im Großen und die Raufereien, oder Duelle, im Kleinen vielleicht ganz aus der Welt kommen, wie Beide schon jetzt viel seltener geworden sind. Doch ist hier nicht mein Zweck, eine Utopia zu schreiben. —

Aber auch abgesehen von allen diesen Gründen, ist gegen jene oben dargelegte, auf Abschaffung des Luxus und gleichmäßige Vertheilung aller körperlichen Arbeit hinweisende Argumentation in Er-

wägung zu geben, daß die große Heerde des Menschengeschlechts, stets und überall, nothwendig der Führer, Leiter und Berather, in mannigfaltigen Gestalten, je nach den Angelegenheiten, bedarf; solche sind die Richter, Regierer, Heerführer, Beamte, Priester, Aerzte, Gelehrte, Philosophen u. s. w., welche sämmtlich die Aufgabe haben, dies in der Mehrzahl höchst unfähige und verkehrte Geschlecht durch das Labyrinth des Lebens zu führen, über welches daher jeder von ihnen, je nach seiner Stellung und Befähigung, einen Ueberblick, in engerem oder weiterem Gesichtskreise, sich erworben hat. Daß nun diese Führer sowohl von körperlicher Arbeit, als von gemeinem Mangel oder Unbequemlichkeit, befreit bleiben, ja auch, nach Maaßgabe ihrer viel größeren Leistungen, mehr besitzen und genießen müssen, als der gemeine Mann, ist natürlich und der Billigkeit gemäß. Sogar die Großhändler sind jener eximirten Führerklasse beizuzählen, sofern sie die Bedürfnisse des Volks lange vorhersehen und denselben entgegenkommen.

Die Frage nach der Souverainität des Volks läuft im Grunde darauf hinaus, ob irgend Jemand ursprünglich das Recht haben könne, ein Volk wider seinen Willen zu beherrschen. Wie sich Das vernünftigerweise behaupten lasse, sehe ich nicht ab. Allerdings also ist das Volk souverain, jedoch ist es ein ewig unmündiger Souverain, welcher daher unter bleibender Vormundschaft stehen muß und nie seine Rechte selbst verwalten kann, ohne grenzenlose Gefahren herbeizuführen, zumal er, wie alle Unmündigen, gar leicht das Spiel hinterlistiger Gauner wird, welche deshalb Demagogen heißen. —

Voltaire sagt: Le premier qui fut roi fut un soldat heureux. Allerdings sind ursprünglich wohl alle Fürsten siegreiche Heerführer gewesen, und lange Zeit haben sie eigentlich in dieser Eigenschaft geherrscht. Nachdem sie stehende Heere hatten, betrachteten sie das Volk als das Mittel, sich und ihre Soldaten zu ernähren, folglich als eine Heerde, für die man sorgt, damit sie Wolle, Milch und Fleisch gebe. Dies beruht darauf, daß (wie im folgenden Paragraph näher erörtert wird) von Natur, also ursprünglich nicht das Recht, sondern die Gewalt auf Erden herrscht und daher vor jenem den Vorzug des primi occupantis hat, weshalb sie sich nie annulliren und wirklich aus der Welt schaffen läßt, sondern sie muß stets vertreten sein; bloß Dies kann man wünschen und verlangen, daß sie auf der Seite des Rechts stehe und mit diesem verbunden sei. Demnach sagt der Fürst: ich herrsche über euch durch Gewalt, dafür aber schließt meine Gewalt jede andere aus, denn ich werde keine andere neben der meinigen

dulden, weder die von Außen kommende, noch im Innern die des Einen gegen den Andern; so seid ihr mit der Gewalt abgefunden. Eben weil dies durchgeführt worden, hat mit der Zeit und ihren Fortschritten sich aus dem Königthum etwas ganz Anderes entwickelt und ist jener Begriff in den Hintergrund getreten, an welchem man ihn nur noch bisweilen als Gespenst vorüberschweben sieht. An seine Stelle ist nämlich der des Landesvaters gekommen und der König ist der feste, unerschütterliche Pfeiler geworden, auf welchem allein die ganze gesetzliche Ordnung, und dadurch die Rechte Aller sich stützen und so bestehen.*) Dies aber kann er nur leisten vermöge seines angeborenen Vorrechts, welches ihm, und nur ihm, eine Autorität giebt, der keine gleichkommt, die nicht bezweifelt und angefochten werden kann, ja, der ein Jeder wie instinktiv gehorcht. Daher heißt er mit Recht „von Gottes Gnaden" und ist allemal die nützlichste Person im Staat, deren Verdienste durch keine Civilliste zu theuer vergolten werden können, und wäre sie noch so stark.

Aber noch Macchiavelli ging von jenem ersteren, mittelalterlichen Begriff des Fürsten so ganz entschieden aus, daß er ihn, als eine Sache, die sich von selbst versteht, nicht erörtert, sondern stillschweigend voraussetzt, und darauf seine Rathschläge gründet. Ueberhaupt ist sein Buch bloß die auf Theorie zurückgeführte und in dieser mit systematischer Konsequenz dargestellte, damals noch herrschende Praxis, die dann eben in der ihr neuen, theoretischen Form und Vollendung ein höchst pikantes Ansehen erhält. — Dies Letztere gilt, beiläufig gesagt, ebenfalls von dem unsterblichen Büchlein des Rochefoucauld, dessen Thema aber das Privatleben, nicht das öffentliche ist, und der nicht Rathschläge, sondern Bemerkungen giebt. An dem herrlichen Büchlein könnte man allenfalls den Titel tadeln; meistentheils nämlich sind es nicht maximes, noch reflexions, sondern apperçus; so sollte es daher heißen. — Uebrigens findet selbst im Macchiavelli Vieles auch auf das Privatleben Anwendung.

Das Recht an sich selbst ist machtlos; von Natur herrscht die Gewalt. Diese nun zum Rechte hinüber zu ziehen, so daß mittelst der Gewalt das Recht herrsche, dies ist das Problem der Staatskunst. Und wohl ist ein schweres. Man wird Dies erkennen, wenn man bedenkt, welch ein grenzenloser Egoismus fast in jeder Menschenbrust nistet, zu welchem meistens noch ein angehäufter Vorrath von Haß und

*) Stob. Florileg. c. 44, 41 (Vol. 2, p. 201): *Περσαις νομος ἠν, ὁποτε βασιλευς ἀποθανοι, ἀνομιαν εἰναι πεντε ἡμερων, ἱν' αἰσθοιντο ὁσον ἀξιος ἐστιν ὁ βασιλευς και ὁ νομος.*

Bosheit sich gesellt, so daß ursprünglich das νεικος die φιλια bei Weitem überwiegt, und nun dazu nimmt, daß viele Millionen so beschaffener Individuen es sind, die in den Schranken der Ordnung, des Friedens, der Ruhe und Gesetzlichkeit gehalten werden sollen, während doch ursprünglich Jeder das Recht hat, zu Jedem zu sagen „was Du bist, bin ich auch!" Dies wohl erwogen, muß man sich wundern, daß es im Ganzen noch so ruhig und friedlich, rechtlich und ordentlich in der Welt hergeht, wie wir es sehen, welches doch die Staatsmaschine allein zu Wege bringt. — Denn unmittelbar kann immer nur die physische Gewalt wirken, da vor ihr allein die Menschen, wie sie in der Regel sind, Empfänglichkeit und Respekt haben. Wenn man, um sich hievon durch die Erfahrung zu überzeugen, ein Mal allen Zwang beseitigen und ihnen bloß Vernunft, Recht und Billigkeit, aber ihrem Interesse entgegen, auf das Deutlichste und Eindringlichste vorhalten wollte, so würde die Machtlosigkeit bloß moralischer Gewalten daran augenfällig werden, daß man meistens nur ein Hohngelächter zur Antwort erhielte. Also allein die physische Gewalt vermag sich Respekt zu verschaffen. Nun ist aber diese Gewalt ursprünglich bei der Masse, bei welcher Unwissenheit, Dummheit und Unrechtlichkeit ihr Gesellschaft leisten. Die Aufgabe der Staatskunst ist demnach zunächst diese, unter so schwierigen Umständen, dennoch die physische Gewalt der Intelligenz, der geistigen Ueberlegenheit, zu unterwerfen und dienstbar zu machen. Ist jedoch diese selbst nicht mit der Gerechtigkeit und der guten Absicht gepaart, so ist, wenn es gelingt, das Resultat, daß der so errichtete Staat aus Betrügern und Betrogenen besteht. Dies aber kommt dann allmählich, durch die Fortschritte der Intelligenz der Masse, so sehr man diese auch zu hemmen sucht, an den Tag und führt zu einer Revolution. Ist hingegen bei der Intelligenz die Gerechtigkeit und die gute Absicht, so giebt es einen, nach dem Maaßstabe menschlicher Dinge überhaupt, vollkommenen Staat. Sehr zweckdienlich ist es hiezu, daß die Gerechtigkeit und gute Absicht nicht nur vorhanden, sondern auch nachweisbar sei und offen dargelegt werde, daher der öffentlichen Rechenschaft und Kontrole sich unterwerfe, wobei jedoch zu verhüten ist, daß durch die hiedurch entstehende Betheiligung Mehrerer der Einheitspunkt der Macht des ganzen Staates, mit welchem er nach innen und außen zu wirken hat, an seiner Koncentration und Kraft verliere, wie dies Letztere in Republiken fast immer der Fall ist. Allen diesen Anforderungen durch die Form des Staates zu genügen wäre sonach die höchste Aufgabe der Staatskunst, diese hat jedoch, in der Wirklichkeit, auch noch das gegebene Volk, mit seinen

nationalen Eigenheiten, als das rohe Material zu berücksichtigen, dessen Beschaffenheit daher auf die Vollkommenheit des Werkes stets großen Einfluß haben wird.

Es wird immer schon viel sein, wenn die Staatskunst ihre Aufgabe so weit löst, daß möglichst wenig Unrecht im Gemeinwesen übrig bleibe; denn daß es ganz, ohne irgend einen Rest, geschehen sollte, ist bloß das ideale Ziel, welches nur approximativ erreicht werden kann. Wird nämlich das Unrecht von Einer Seite herausgeworfen, so schleicht es sich von der andern wieder herein, weil eben die Unrechtlichkeit tief im menschlichen Wesen liegt. Man sucht jenes Ziel durch die künstliche Form der Verfassung und die Vollkommenheit der Gesetzgebung zu erreichen; doch bleibt es die Asymptote, schon weil festgestellte Begriffe nie alle einzelnen Fälle erschöpfen und nicht bis auf's Individuelle herabzuführen sind, indem sie den Steinen des Musivbildes, nicht den Pinselnüancen des Gemäldes gleichen. Zudem sind hier alle Experimente gefährlich, weil man es mit dem am schwersten zu behandelnden Stoff, dem Menschengeschlechte, zu thun hat, dessen Handhabung fast so gefährlich ist, wie die des Knallgoldes. In dieser Hinsicht ist allerdings für die Staatsmaschine die Preßfreiheit Das, was für die Dampfmaschine die Sicherheitsvalve; denn mittelst derselben macht jede Unzufriedenheit sich alsbald durch Worte Luft, ja wird sich, wenn sie nicht sehr viel Stoff hat, an ihnen erschöpfen. Hat sie jedoch diesen, so ist es gut, daß man ihn bei Zeiten erkenne, um abzuhelfen. So geht es sehr viel besser, als wenn die Unzufriedenheit eingezwängt bleibt, brütet, gährt, kocht und anwächst, bis sie endlich zur Explosion gelangt. — Andrerseits jedoch ist die Preßfreiheit anzusehen als die Erlaubniß Gift zu verkaufen: Gift für Geist und Gemüth. Denn was läßt sich nicht dem kenntniß- und urtheilslosen großen Haufen in den Kopf setzen? zumal wenn man ihm Vortheil und Gewinn vorspiegelt. Und zu welcher Unthat ist der Mensch nicht fähig, dem man etwas in den Kopf gesetzt hat? Ich fürchte daher sehr, daß die Gefahren der Preßfreiheit ihren Nutzen überwiegen, zumal wo gesetzliche Wege jeder Beschwerde offen stehen. Jedenfalls aber sollte Preßfreiheit durch das strengste Verbot aller und jeder Anonymität bedingt sein. —

Im Allgemeinen ließe sich sogar die Hypothese aufstellen, daß das Recht von einer analogen Beschaffenheit sei, wie gewisse chemische Substanzen, die sich nicht rein und isolirt, sondern höchstens nur mit einer geringen Beimischung, die ihnen zum Träger dient, oder die nöthige Konsistenz ertheilt, darstellen lassen, wie z. B. Fluor, selbst

Alkohol, Blausäure u. a. m., daß demnach auch das Recht, wenn es in der wirklichen Welt Fuß fassen und sogar herrschen soll, eines geringen Zusatzes von Willkür und Gewalt nothwendig bedürfe, um, seiner eigentlichen nur idealen und daher ätherischen Natur ungeachtet, in dieser realen und materialen Welt wirken und bestehen zu können, ohne sich zu evaporiren und davon zu fliegen, in den Himmel, wie dies beim Hesiodus geschieht. Als eine solche nothwendige chemische Basis, oder Legierung, mag wohl anzusehen sein alles Geburtsrecht, alle erblichen Privilegien, jede Staatsreligion und manches Andere, indem erst auf einer wirklich festgestellten Grundlage dieser Art das Recht sich geltend machen und konsequent durchführen ließe; sie wäre also gleichsam das δος μοι που στω des Rechts.

Des Linné künstliches und arbiträr gewähltes Pflanzensystem kann durch kein natürliches ersetzt werden, so sehr auch ein solches der Vernunft angemessen wäre, und so vielfach es auch versucht worden, weil nämlich ein solches nie die Sicherheit und Festigkeit der Bestimmungen gewährt, die das künstliche und arbiträre hat. Eben so nun kann die künstliche und arbiträre Grundlage der Staatsverfassung, wie sie im obigen angedeutet ist, nicht ersetzt werden durch eine rein natürliche Grundlage, welche, die besagten Bedingungen verwerfend, an die Stelle der Vorrechte der Geburt die des persönlichen Werthes, an die Stelle der Landesreligion die Resultate der Vernunftforschung u. s. f. setzen wollte, weil eben, so sehr auch dieses Alles der Vernunft angemessen wäre, es demselben doch an derjenigen Sicherheit und Festigkeit der Bestimmungen fehlt, welche allein die Stabilität des gemeinen Wesens sichern. Eine Staatsverfassung, in welcher bloß das abstrakte Recht sich verkörperte, wäre eine vortreffliche Sache für andere Wesen, als die Menschen sind; weil nämlich die große Mehrzahl derselben höchst egoistisch, ungerecht, rücksichtslos, lügenhaft, mitunter sogar boshaft und dabei mit sehr dürftiger Intelligenz ausgestattet ist, so erwächst hieraus die Nothwendigkeit einer in Einem Menschen koncentrirten, selbst über dem Gesetz und dem Recht stehenden, völlig unverantwortlichen Gewalt, vor der sich Alles beugt, und die betrachtet wird als ein Wesen höherer Art, ein Herrscher von Gottes Gnaden. Nur so läßt sich auf die Länge die Menschheit zügeln und regieren.

Dagegen sehen wir in den vereinigten Staaten von Nordamerika den Versuch, ganz ohne alle solche arbiträre Grundlage fertig zu werden, also das ganz unversetzte, reine abstrakte Recht herrschen zu lassen. Allein der Erfolg ist nicht anlockend; denn, bei aller mate-

riellen Prosperität des Landes, finden wir daselbst als herrschende Gesinnung den niedrigen Utilitarianismus, nebst seiner unausbleiblichen Gefährtin, der Unwissenheit, welche der stupiden anglikanischen Bigotterie, dem dummen Dünkel, der brutalen Rohheit, im Verein mit einfältiger Weiberveneration, den Weg gebahnt hat. Und sogar noch schlimmere Dinge sind dort an der Tagesordnung, nämlich himmelschreiende Negersklaverei, verbunden mit äußerster Grausamkeit gegen die Sklaven, ungerechteste Unterdrückung der freien Schwarzen, lynchlaw, häufiger und oft ungestrafter Meuchelmord, unerhört brutale Duelle, mitunter offene Verhöhnung des Rechts und der Gesetze, Repudiation öffentlicher Schulden, empörende politische Eskrokerie einer Nachbarsprovinz, in Folge derselben gierige Raubzüge in das reiche Nachbarland, welche sodann von höchster Stelle aus, durch Unwahrheiten, die Jeder im Lande als solche kennt und verlacht, beschönigt werden mußten, immer wachsende Ochlokratie und endlich der ganze verderbliche Einfluß, welchen die erwähnte Verleugnung der Rechtlichkeit in der obern Region auf die Privatmoralität ausüben muß. Also dies Probestück einer reinen Rechtsverfassung, auf jener Kehrseite des Planeten, spricht gar wenig für die Republiken, noch weniger aber die Nachahmungen desselben in Mexiko, Guatemala, Kolumbien und Peru. Ein ganz besonderer und dabei paradoxer Nachtheil der Republiken ist noch dieser, daß es in ihnen den überlegenen Köpfen schwerer werden muß, zu hohen Stellen und dadurch zu unmittelbarem politischen Einfluß zu gelangen, als in Monarchien. Denn gegen solche Köpfe sind nun ein Mal, überall, immerdar und in allen Verhältnissen, sämmtliche bornirte, schwache und gewöhnliche Köpfe, als gegen ihren natürlichen Feind, verschworen, oder instinktmäßig verbündet, und werden fest zusammengehalten durch ihre gemeinsame Furcht vor jenen. Ihrer stets zahlreichen Schaar nun wird es, bei einer republikanischen Verfassung, leicht gelingen, die überlegenen zu unterdrücken und auszuschließen, um ja nicht von ihnen überflügelt zu werden; sind sie doch, und zwar hier bei gleichem ursprünglichem Rechte, stets Fünfzig gegen Einen. In der Monarchie hingegen ist diese überall natürliche Ligue der bornirten gegen die bevorzugten Köpfe doch nur einseitig vorhanden, nämlich bloß von unten; von oben hingegen haben hier Verstand und Talent natürliche Fürsprache und Beschützer. Denn zuvörderst der Monarch selbst steht viel zu hoch und zu fest, als daß er irgend Jemandes Kompetenz zu fürchten hätte; zudem dient er selbst dem Staate mehr durch seinen Willen, als durch seinen Kopf, welcher so vielen Anforderungen nie gewachsen sein kann. Er muß also stets sich fremder Köpfe

bedienen, und wird natürlich, angesehen, daß sein Interesse mit dem des Landes fest verwachsen, unzertrennlich und Eines ist, die allerbesten weil sie die tauglichsten Werkzeuge für ihn sind, vorziehen und begünstigen, sobald er nur die Fähigkeit hat, sie herauszufinden, was so gar schwer nicht ist, wenn man sie aufrichtig sucht. Eben so haben selbst die Minister vor angehenden Staatsmännern einen zu großen Vorsprung, als daß sie solche mit Eifersucht betrachten sollten, und werden daher, aus analogen Gründen, die ausgezeichneten Köpfe gern hervorziehen und in Thätigkeit setzen, um ihre Kräfte zu benutzen. Auf diese Art also hat in Monarchien der Verstand immer noch viel bessere Chancen gegen seinen unversöhnlichen und allgegenwärtigen Feind, die Dummheit, als in Republiken. Dieser Vorzug aber ist ein großer.

Ueberhaupt aber ist die monarchische Regierungsform die dem Menschen natürliche, fast so, wie sie es den Bienen und Ameisen, den reisenden Kranichen, den wandernden Elephanten, den zu Raubzügen vereinigten Wölfen und andern Thieren mehr ist, welche alle Einen an die Spitze ihrer Unternehmung stellen. Auch muß jede menschliche, mit Gefahr verknüpfte Unternehmung, jeder Heereszug, jedes Schiff, Einem Oberbefehlshaber gehorchen; überall muß Ein Wille der leitende sein. Sogar der thierische Organismus ist monarchisch konstruirt; das Gehirn allein ist der Lenker und Regierer, das *ἡγεμονικον*. Wenn gleich Herz, Lunge und Magen zum Bestande des Ganzen viel mehr beitragen, so können diese Spießbürger darum doch nicht lenken und leiten; Dies ist die Sache des Gehirns allein und muß von Einem Punkte ausgehen. Selbst das Planetensystem ist monarchisch. Hingegen ist das republikanische System dem Menschen so widernatürlich, wie es dem höhern Geistesleben, also Künsten und Wissenschaften, ungünstig ist. Diesem Allen entsprechend finden wir, auf der ganzen Erde und zu allen Zeiten, die Völker, sie mögen civilisirt, oder wild sein, oder auf den Zwischenstufen stehen, allemal monarchisch regiert.

> *Ουκ ἀγαθον πολυκοιρανιη · εἱς κοιρανος ἐστω,*
> *εἱς βασιλευς.* Il. II, 204.

Wie wäre es überhaupt möglich, daß wir, durchgängig und zu allen Zeiten, viele Millionen, ja, bis zu Hunderten von Millionen Menschen Einem Manne, sogar bisweilen einem Weibe, vorläufig selbst einem Kinde, unterworfen und ihm willig gehorchen sehen, wenn nicht ein monarchischer Instinkt im Menschen läge, der ihn dazu, als dem ihm Angemessenen, treibt. Denn Dies ist nicht aus der Reflexion hervor-

gegangen. Ueberall ist Einer der König, und seine Würde ist, in der Regel, erblich. Er ist gleichsam die Personifikation, oder das Monogramm, des ganzen Volkes, welches in ihm zur Individualität gelangt in diesem Sinne kann er sogar mit Recht sagen: l'état c'est moi. Gerade daher sehen wir in Shakespeares historischen Dramen die Könige von England und Frankreich sich gegenseitig France und England, auch den Herzog von Oesterreich Austria (K. John, III, 1) anreden, gleichsam sich als Inkarnation ihrer Nationalitäten betrachtend. So ist es eben der menschlichen Natur gemäß, und eben deshalb kann der erbliche Monarch sein und seiner Familie Wohl von dem des Landes gar nicht trennen, wie Dies hingegen beim gewählten meistens der Fall ist: — man sehe den Kirchenstaat. Die Chinesen können allein von einer monarchischen Regierung sich einen Begriff machen, was eine Republik sei, verstehen sie gar nicht. Als im Jahre 1658 eine holländische Gesandtschaft in China war, sah diese sich genöthigt, den Prinzen von Oranien als ihren König darzustellen, weil sonst die Chinesen geneigt gewesen wären, Holland für ein Nest von Seeräubern zu halten, die ohne Oberherrn lebten. (S. Jean Nieuhoff, L'Ambassade de la Compagnie orientale des Provinces Unies vers l'Empereur de la Chine, trad. par Jean le Charpentier à Leyde 1665. Chap. 45.) — Stobäos hat, in einem eigenen Kapitel, überschrieben: *ὅτι κάλλιστον ἡ μοναρχία* (Floril. Tit. 47, Vol. 2, pag. 256—263) die besten Stellen der Alten, worin sie die Vorzüge der Monarchie darlegen, zusammengestellt. Republiken sind eben widernatürlich, künstlich gemacht und aus der Reflexion entsprungen, kommen daher auch nur als seltene Ausnahmen in der ganzen Weltgeschichte vor, nämlich die kleinen griechischen Republiken, die römische und die karthagische welche noch dazu sämmtlich dadurch bedingt waren, daß $^5/_6$, vielleicht gar $^7/_8$, der Bevölkerung aus Sklaven bestanden. Hatten doch auch, im Jahre 1840, die Vereinigten Staaten in Amerika auf 16 Millionen Einwohner 3 Millionen Sklaven.*) Zudem ist die Dauer der Republiken des Alterthums, gegen die der Monarchien, sehr kurz gewesen. — Republiken sind überhaupt leicht zu errichten, hingegen schwer zu erhalten; von Monarchien gilt gerade das Umgekehrte.

Will man utopische Pläne, so sage ich: die einzige Lösung des

*) Schopenhauer erlebte die im Jahre 1866 nach dem Secessionskriege erfolgte Aufhebung der Sklaverei in den Vereinigten Staaten nicht mehr. Im Jahre 1867 wurden die Schwarzen auch in staatsbürgerlicher Hinsicht mit den übrigen Bürgern gleich gestellt, indem sie unter dem Präsidenten Johnson das active und das passive Wahlrecht erlangten. A. d. H.

Problems wäre die Despotie der Weisen und Edlen einer ächten Aristokratie, eines ächten Adels, erzielt auf dem Wege der Generation, durch Vermählung der edelmüthigsten Männer mit den klügsten und geistreichsten Weibern. Dieser Vorschlag ist mein Utopien und meine Republik des Platon.

Die konstitutionellen Könige haben eine unleugbare Aehnlichkeit mit den Göttern des Epikuros, welche, ohne sich in die menschlichen Angelegenheiten zu mischen, in ungestörter Seligkeit und Gemüthsruhe, da oben in ihrem Himmel sitzen. Sie sind nun aber ein Mal jetzt Mode geworden, und in jedem deutschen Duodezfürstenthum wird eine Parodie der englischen Verfassung aufgeführt, ganz komplet, mit Oberhaus und Unterhaus, bis auf die Habeas-Corbus-Akte und die Jury herab. Aus dem englischen Charakter und englischen Verhältnissen hervorgegangen und Beide voraussetzend sind diese Formen dem englischen Volke gemäß und natürlich; eben so aber ist dem deutschen Volke sein Getheiltsein in viele Stämme, die unter eben so vielen, wirklich regierenden Fürsten stehen, mit einem Kaiser über Alle, der den Frieden im Innern wahrt und des Reiches Einheit nach außen vertritt, natürlich, weil aus seinem Charakter und seinen Verhältnissen hervorgegangen. Ich bin der Meinung, daß, wenn Deutschland nicht dem Schicksal Italiens entgegengehen soll, die von seinem Erzfeinde, dem ersten Bonaparte, aufgehobene Kaiserwürde, und zwar möglichst effektiv, hergestellt werden muß. Denn an ihr hängt die deutsche Einheit und wird ohne sie stets bloß nominell, oder prekär sein. Weil wir aber nicht mehr zur Zeit Günthers von Schwarzburg leben, da mit der Kaiserwahl Ernst gemacht wurde, so söllte die Kaiserkrone abwechselnd an Oesterreich und Preußen übergehen, auf Lebenszeit. Die absolute Souveränität der kleinen Staaten ist, in jedem Fall, illusorisch. Napoleon I. hat für Deutschland eben das gethan, was Otto der Große für Italien, nämlich es in viele kleine und unabhängige Staaten getheilt, nach dem Grundsatz divide et impera. — Die Engländer zeigen ihren großen Verstand auch darin, daß sie ihre alten Institutionen, Sitten und Gebräuche fest und heilig halten, auf die Gefahr hin, diese Tenacität zu weit und bis ins Lächerliche zu treiben, weil eben jene Dinge nicht in einem müssigen Kopfe ausgeheckt, sondern allmählich aus der Macht der Umstände und der Weisheit des Lebens selbst erwachsen und daher ihnen, als Nation, angemessen sind. Hingegen hat der deutsche Michel sich von seinem Schulmeister einreden lassen, er müsse in einem englischen Frack einhergehn, das schicke sich nicht anders; er hat ihn

demnach vom Papa ertrotzt und sieht nun, mit seinen linkischen Manieren und ungelenkem Wesen, lächerlich genug darin aus. Aber der Frack wird ihn noch sehr drücken und inkommodiren, und zwar zu allernächst durch die Jury, welche, aus dem rohesten englischen Mittelalter, den Zeiten Königs Alfred des Großen, da noch lesen und schreiben können den Menschen von der Todesstrafe eximirte, stammend, das schlechteste aller Kriminalgerichte ist, wo nämlich, statt gelehrter und geübter Kriminalrichter, welche unter täglicher Entwirrung der von Dieben, Mördern und Gaunern versuchten Schliche und Finten grau geworden sind und so den Sachen auf die Spur zu kommen gelernt haben, nunmehr Gevatter Schneider und Handschuhmacher zu Gerichte sitzen, um mit ihrem plumpen, rohen, ungeübten, tölpelhaften, ja, nicht ein Mal einer anhaltenden Aufmerksamkeit gewohnten Verstande die Wahrheit aus dem täuschenden Gewebe des Truges und Scheines herauszufinden, während sie noch obendrein dazwischen an ihr Tuch und ihr Leder denken und sich nach Hause sehnen, vollends aber vom Unterschiede zwischen Wahrscheinlichkeit und Gewißheit durchaus keinen deutlichen Begriff haben, vielmehr so eine Art von calculus probabilium in ihrem dumpfen Kopfe anstellen, nach welchem sie sodann getrost über das Leben Anderer den Stab brechen. Auf sie ist anwendbar, was Samuel Johnson von einem so eben über eine wichtige Sache zusammengerufenen Kriegsgericht, dem er wenig zutrauete, sagte, nämlich, daß vielleicht kein einziger der Beisitzer desselben, jemals in seinem Leben auch nur eine Stunde, für sich allein, mit dem Abwägen von Wahrscheinlichkeiten zugebracht hätte. (Boswell, Life of Johnson, a. 1780 aetat. 71; Vol. IV, p. 292 der Ausg. in 5 Bänden.) Aber Die, meint man, würden so recht unparteiisch sein. — Das malignum vulgus da? Als ob nicht Parteilichkeit zehn Mal mehr von den Standes-Gleichen des Beklagten zu befürchten wäre, als von den ihm völlig fremden, in ganz andern Regionen lebenden, unabsetzbaren und ihrer Amtsehre sich bewußten Kriminalrichtern. Nun aber gar die Verbrechen gegen den Staat und sein Oberhaupt, nebst Preßvergehen, von der Jury richten lassen, heißt recht eigentlich den Bock zum Gärtner machen.

Ueberall und zu allen Zeiten hat es viel Unzufriedenheit mit den Regierungen, Gesetzen und öffentlichen Einrichtungen gegeben; großentheils aber nur, weil man stets bereit ist, diesen das Elend zur Last zu legen, welches dem menschlichen Dasein selbst unzertrennlich anhängt, indem es, mythisch zu reden, der Fluch ist, den Adam empfing, und mit ihm sein ganzes Geschlecht. Jedoch nie ist jene falsche Vor-

spiegelung auf lügenhaftere und frechere Weise gemacht worden, als von den Demagogen der „Jetztzeit“. Diese nämlich sind, als Feinde des Christenthums, Optimisten: die Welt ist ihnen „Selbstzweck“ und daher an sich selbst, d. h. ihrer natürlichen Beschaffenheit nach, ganz vortrefflich eingerichtet, ein rechter Wohnplatz der Glückseligkeit. Die nun hiegegen schreienden, kolossalen Uebel der Welt schreiben sie gänzlich den Regierungen zu; thäten nämlich nur diese ihre Schuldigkeit, so würde der Himmel auf Erden existiren, d. h. Alle würden ohne Mühe und Noth vollauf fressen, saufen, sich propagiren und krepiren können, denn dies ist die Paraphrase ihres „Selbstzweck“ und das Ziel des „unendlichen Fortschritts der Menschheit“, den sie in pomphaften Phrasen unermüdlich verkündigen.

Weiland war die Hauptstütze des Thrones der Glaube, heut zu Tage ist es der Kredit. Kaum mag dem Papste selbst das Zutrauen seiner Gläubigen mehr am Herzen liegen, als das seiner Gläubiger. Beklagte man ehemals die Schuld der Welt, so sieht man jetzt mit Grausen auf die Schulden der Welt und, wie ehemals den jüngsten Tag, so prophezeit man jetzt die dereinstige große σεισαχθεια, den universellen Staatsbankrott, jedoch ebenfalls mit der zuversichtlichen Hoffnung, ihn nicht selbst zu erleben.

Das Recht des Besitzes ist zwar ethisch und rationell ungleich besser begründet, als das Recht der Geburt; jedoch ist es mit diesem verwandt und verwachsen, welches man daher schwerlich würde wegschneiden können, ohne jenes in Gefahr zu setzen. Der Grund hievon ist, daß der meiste Besitz ererbt, folglich auch eine Art Geburtsrecht ist; wie denn eben der alte Adel auch nur den Namen des Stammgutes führt, also durch denselben bloß seinen Besitz ausdrückt. — Demgemäß sollten alle Besitzenden, wenn sie, statt neidisch zu sein, klug wären, auch der Erhaltung der Rechte der Geburt anhängen.

Der Adel als solcher gewährt sonach den doppelten Nutzen, daß er einerseits das Recht des Besitzes und andrerseits das Geburtsrecht des Königs zu stützen hilft, denn der König ist der erste Edelmann im Lande, behandelt auch, in der Regel, den Adeligen als einen geringen Anverwandten und ganz anders, als den noch so hoch betrauten Bürgerlichen. Es ist auch ganz natürlich, daß er mehr Zutrauen zu Denen hat, deren Vorfahren meistens die ersten Diener und stets die nächste Umgebung seiner Vorfahren gewesen sind. Mit Recht beruft deshalb ein Edelmann sich auf seinen Namen, wenn er, bei etwa entstehendem Verdacht, seinem Könige die Versicherung seiner Treue und

Ergebenheit wiederholt. Allerdings ist der Charakter vom Vater erblich, wie meinen Lesern bekannt ist. Bornirt und lächerlich ist es, nicht darauf sehen zu wollen, wessen Sohn Einer ist.

Alle Weiber, mit seltenen Ausnahmen, sind zur Verschwendung geneigt. Daher muß jedes vorhandene Vermögen, mit Ausnahme der seltenen Fälle, wo sie es selbst erworben haben, vor ihrer Thorheit sicher gestellt werden. Eben darum bin ich der Meinung, daß die Weiber nie ganz mündig werden, sondern stets unter wirklicher männlicher Aufsicht stehen sollten, sei es die des Vaters, des Gatten, des Sohnes, oder des Staats, — wie es in Indien ist; daß sie demnach niemals über ein Vermögen, welches sie nicht selbst erworben haben, müßten eigenmächtig verfügen können. Daß hingegen eine Mutter sogar bestellter Vormund und Verwalter des väterlichen Erbtheils ihrer Kinder werden könne, halte ich für unverzeihliche und verderbliche Thorheit. In den allermeisten Fällen wird ein solches Weib das vom Vater der Kinder, und mit stärkendem Hinblick auf sie, durch die Arbeit seines ganzen Lebens Erworbene mit ihrem Buhlen verprassen; gleichviel, ob sie ihn heirathet, oder nicht. Diese Warnung giebt uns schon Vater Homer:

Οισθα γαρ, οἱος θυμος ενι στηθεσσι γυναικος·
Κεινου βουλεται οικον οφελλειν, ὁς κεν οπυιοι,
Παιδων δε προτερων και κουριδιοιο φιλοιο
Ουκετι μεμνηται τεθνηοτος, ουδε μεταλλα.

Od. XV, 20.

Die wirkliche Mutter wird, nach dem Tode des Mannes, oft zur Stiefmutter. Stehen doch überhaupt nur die Stiefmütter in so schlechtem Kredit, der das Wort „stiefmütterlich" erzeugt hat, während von stiefväterlich nie die Rede gewesen; jenen Kredit aber hatten sie schon zu Herodot's (IV, 154) Zeit und haben ihn sich zu erhalten gewußt. Jedenfalls bedarf ein Weib stets des Vormundes, darf also nie Vormund sein. Ueberhaupt aber wird eine Frau, die ihren Mann nicht geliebt hat, auch ihre Kinder von ihm nicht lieben, nämlich nachdem die Zeit der bloß instinktiven, daher nicht moralisch ihr anzurechnenden Mutterliebe vorüber ist. — Ferner bin ich der Meinung, daß, vor Gericht, das Zeugniß eines Weibes, caeteris paribus, weniger Gewicht haben sollte, als das eines Mannes, so daß z. B. zwei männliche Zeugen etwa drei, oder gar vier, weibliche aufwögen. Denn ich glaube, daß das weibliche Geschlecht, in Masse genommen, täglich drei Mal so viel Lügen in die Luft schickt, als das männliche, und noch dazu mit einem Anschein von Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, den

das männliche nie erlangt. Die Mohammedaner freilich excediren auf der andern Seite. Ein junger Türke von Bildung sagte ein Mal zu mir: „Wir betrachten das Weib bloß als das Erdreich, darin man das Samenkorn legt. Daher ist auch ihre Religion gleichgültig; wir können eine Christin heirathen, ohne ihre Bekehrung zu verlangen.“ Auf meine Frage, ob die Derwische verheirathet seien, sagte er: „das versteht sich von selbst; war doch der Prophet verheirathet, und sie dürfen nicht heiliger sein wollen, als dieser.“ —

Sollte es nicht besser sein, wenn es gar keine Feiertage gäbe, dafür aber so viel mehr Feierstunden? Wie wohlthätig würden die 16 Stunden des langweiligen und eben dadurch gefährlichen Sonntags wirken, wenn 12 davon auf alle Tage der Woche vertheilt wären! Zur Religionsübung hätte der Sonntag an zweien immer noch genug, und mehr werden derselben doch fast nie gewidmet, noch weniger der andächtigen Meditation. Die Alten hatten auch keinen wöchentlichen Ruhetag. Freilich aber würde es sehr schwer halten, die so erkauften zwei täglichen Mußestunden den Leuten wirklich zu erhalten und vor Eingriffen zu sichern.

Bei keiner Angelegenheit greift die Religion so unmittelbar und augenfällig in das praktische und materielle Leben ein, wie beim Eide. Es ist schlimm genug, daß dadurch Leben und Eigenthum des Einen von den metaphysischen Ueberzeugungen des Andern abhängig gemacht werden. Wenn nun aber gar dereinst, wie doch zu besorgen steht, die Religionen sämmtlich in Verfall gerathen und aller Glauben aufhören sollte, wie wird es dann mit dem Eide stehen? — Daher ist es wohl der Mühe werth, zu untersuchen, ob es nicht eine rein moralische, von allem positiven Glauben unabhängige und doch auf deutliche Begriffe zu bringende Bedeutung des Eides gebe, welche als ein Allerheiligstes aus reinem Golde, jenen universellen Kirchenbrand überstehen könnte, wenn gleich dieselbe, neben dem Pomp und der Kraftsprache des religiösen Eides, sich etwas kahl und nüchtern ausnehmen sollte.

Der unbestrittene Zweck des Eides ist, der nur zu häufigen Falschheit und Lügenhaftigkeit des Menschen auf bloß moralischem Wege zu begegnen, dadurch, daß man die von ihm anerkannte moralische Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen, durch irgend eine außerordentliche, hier eintretende Rücksicht erhöht, ihm lebhaft zum Bewußtsein bringt. Den rein moralischen, von allem Transscendenten und Mythischen freien Sinn einer solchen Hervorhebung jener Pflicht will ich versuchen, gemäß meiner Ethik deutlich zu machen.

Ich habe, in meinem Hauptwerk, Bd. 1 § 62, und ausführlicher

in der Preisschrift über das Fundament der Moral § 17, den paradoxen, jedoch wahren Satz, daß in gewissen Fällen dem Menschen ein Recht zu lügen zustehe, aufgestellt und denselben mittelst einer durchgeführten Erläuterung und Begründung gestützt. Jene Fälle waren erstlich Die, wo er das Recht hätte, Gewalt gegen Andere zu gebrauchen, und zweitens Die, wo völlig unbefugte Fragen an ihn gerichtet werden, die dabei so beschaffen sind, daß er eben so wohl durch Ablehnen der Beantwortung, als durch das aufrichtige Ertheilen derselben, sein Interesse gefährden würde. Eben weil, in dergleichen Fällen, eine Berechtigung zur Unwahrheit unstreitig Statt findet, bedarf es, in wichtigen Angelegenheiten, deren Entscheidung von der Aussage eines Menschen abhängig wird, wie auch bei Versprechungen, deren Erfüllung von großer Wichtigkeit ist, zunächst der ausdrücklichen und feierlichen Erklärung desselben, daß er die besagten Fälle als hier nicht vorhanden anerkenne, also wisse und einsehe, daß ihm hier keine Gewalt geschieht, oder gedroht wird, sondern bloß das Recht waltet, und gleichfalls, daß er die ihm vorgelegte Frage als eine wohl befugte anerkenne, endlich auch, daß ihm bewußt sei, was Alles von seiner gegenwärtigen Aussage über dieselbe abhänge. Diese Erklärung schließt in sich, daß, wenn er unter solchen Umständen lügt, er mit deutlichem Bewußtsein ein schweres Unrecht begeht, indem er jetzt dasteht als Einer, dem man, im Vertrauen auf seine Redlichkeit, volle Gewalt für diesen Fall in die Hände gegeben hat, die er zum Unrechte, wie zum Rechte gebrauchen kann. Wenn er jetzt lügt, so trägt er das klare Bewußtsein davon, daß er Einer sei, der, wenn er freie Gewalt hat, sie, bei ruhigster Ueberlegung, zum Unrechte gebraucht. Dies Zeugniß über ihn selbst giebt ihm der Meineid. Hieran nun aber knüpft sich der Umstand, daß, weil kein Mensch ohne das Bedürfniß irgend einer Metaphysik ist, auch jeder die, wenngleich undeutliche Ueberzeugung in sich trägt, daß die Welt nicht bloß eine physische Bedeutung habe, sondern zugleich irgend wie eine metaphysische, und sogar auch, daß in Bezug auf solche, unser individuelles Handeln, seiner bloßen Moralität nach, noch ganz anderartige und viel wichtigere Folgen habe, als ihm vermöge seiner empirischen Wirksamkeit zukommen, und sonach wirklich von transscendenter Bedeutsamkeit sei. Hierüber verweise ich auf meine Preisschrift über das Fundament der Moral § 21, und füge hinzu, daß der Mensch, welcher seinem eigenen Handeln jede andere, als die empirische Bedeutsamkeit, abspricht, diese Behauptung, nie ohne innern Widerspruch dagegen zu spüren und Selbstzwang zu üben, aufstellen wird. Die Aufforderung zum Eide stellt nun den Menschen

ausdrücklich auf den Standpunkt, wo er sich, in diesem Sinne, als bloß moralisches Wesen, und mit Bewußtsein der hohen Wichtigkeit für ihn selbst seiner in dieser Eigenschaft gegebenen Entscheidungen anzusehen hat, wodurch jetzt bei ihm alle andern Rücksichten zusammenschrumpfen sollen, bis zum gänzlichen Verschwinden. — Hiebei nun ist es unwesentlich, ob die also in Anregung gebrachte Ueberzeugung, von einer metaphysischen und zugleich moralischen Bedeutung unsers Daseins, bloß dumpf gefühlt, oder in allerlei Mythen und Fabeln gekleidet und dadurch belebt, oder aber zur Klarheit des philosophischen Denkens gebracht sei, woraus wieder folgt, daß es im Wesentlichen nicht darauf ankommt, ob die Eidesformel diese, oder jene mythologische Beziehung ausdrücke, oder ganz abstrakt sei, wie das in Frankreich gebräuchliche je le jure. Die Formel müßte nach dem Grade der intellektuellen Bildung des Schwörenden gewählt werden, wie man sie auch je nach seinem positiven Glauben verschieden auswählt. Die Sache so betrachtet, könnte sogar Einer, der sich zu keiner Religion bekennte, sehr wohl zum Eide gelassen werden.

Zur Lebensweisheit.

(Paränesen und Maximen.)

Le bonheur n'est pas chose aisée: il est trés-difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs.

Chamfort.

Zur Lebensweisheit

(Aphorismen aus Chamfort)

> Le bonheur n'est pas chose aisée: il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs.
>
> Chamfort.

Einleitung.

Schopenhauers „Paränesen und Maximen" Kap. V des Bd. I der „Parerga und Paralipomena", gehören zu dem Geistreichsten und Gehaltvollsten, was die Spruchliteratur aller Zeiten hervorgebracht hat. Unser Philosoph steht auf diesem Gebiete weder den beiden französischen Ethikern Rochefoucauld und Chamfort noch den beiden Engländern aus alter und neuerer Zeit Lord Chesterfield und Samuel Smiles nach. Das Tiefe und das überraschend Zutreffende des Gedankens paart sich bei ihm mit einer Klarheit, Rundung und Schönheit der Sprache, wie sie bei wenigen deutschen Schriftstellern zu finden sind. — Was Schopenhauer hier ausspricht, ist nicht ein Resultat theoretischen Denkens, sondern ein Ergebniß der praktischen Lebenserfahrung, gewissermaaßen unmittelbar wahrgenommen und ausgesprochen. Es ist ächte Lebensweisheit; diese aber wurzelt, wie Schopenhauer einmal sagt (W. als W. u. V., II., S. 80) nicht im abstracten, discursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Sie ist etwas Intuitives und Unmittelbares. Zugleich werden aber alle solche Gedanken und Anschauungen etwas stark Individuelles, ja Persönliches an sich tragen: denn es ist diese oder jene Person mit allen ihren Neigungen und Abneigungen, Eigenthümlichkeiten und Idiosynkrasen, welche die Welt und die Umgebung auf sich wirken läßt und das Ergebniß der jedesmaligen Stimmung in einen zugespitzten Gedanken formulirt. So werden sich solche Aussprüche zu den durchdachten systematischen Werken eines Philosophen verhalten, wie die photographischen Augenblicksbilder zu den sorgfältig ausgeführten Oelgemälden.

Nichtsdestoweniger sind hier unter den nachfolgenden „Paränesen und Maximen" nicht etwa flüchtige Einfälle zu verstehen. Es sind vielmehr tiefe und bedeutsame, aus der Beobachtung und Erfahrung stammende Gedanken es spricht hier ein Mann, der ein reiches Leben hinter sich hat, aber noch mehr beobachtet und erfahren hat. Daß jedoch Alles, was Schopenhauers Denken und Persönlichkeit eigen war: ein stark ausgeprägtes Selbstbewußtsein, das sich oft in Verachtung der Masse und ihrer „öffentlichen Meinung" kund giebt, ein auf seine intellektuelle Genialität beruhender Stolz, aber auch ein scharf hervortretendes Mißtrauen gegen Welt und Menschen und der Alles

überwiegende pessimistische Grundzug — auch in diesen Aussprüchen sich wiederholt, ist begreiflich. Hier legte sich Schopenhauer auch in Bezug auf die Heftigkeit der Kritik noch weit weniger Zügel an, als in seinen systematischen Werken.

Wir haben den „Paränesen und Maximen" noch das XXVI. Kapitel aus Bd. II der „Parerga und Paralipomena", enthaltend die inhaltsverwandten und ungemein feinen und gehaltvollen „Psychologischen Bemerkungen" hinzugefügt. Auch hier wird man den genialen Denker wie den unnachahmlichen Stilisten herauserkennen.

Die Frage, wie weit Schopenhauer bei diesen Maximen seine Vorgänger in diesem litterarischen Genre benutzt hat, beantwortet er selbst, indem er auf Cardanus Buch „De utilitate ex adversis capienda" und auf die Rhetorik des Aristoteles (Buch I, Kap. 5) hinweist, aber weder die eine noch die andere Quelle benutzt zu haben gesteht. Daß er jedoch alle in diesem Genre aufgezeichneten alten wie neuern Schriftsteller kannte, beweisen die vielen treffenden Citate, die er aus ihnen bringt. Uns liegt nichts daran, wer einen Gedanken zuerst ausgesprochen hat, wenn dieser nur sonst richtig und gut ist. Und daß im Großen und Ganzen unter allen großen Schriftstellern aller Zeiten eine gewisse Uebereinstimmung in den wesentlichen Fragen des Lebens geherrscht, ist eben so anerkannt als trostreich. „Im Allgemeinen," sagt Schopenhauer, „haben die Weisen aller Zeiten immer dasselbe gesagt, und die Thoren, d. h. die unermeßliche Majorität aller Zeiten, haben immer dasselbe, nämlich das Gegentheil gethan, und so wird es denn auch ferner bleiben. Darum sagt Voltaire: „Vous laisserons ce monde-ci aussi sot et aussi méchant que nous l'avons trouvé en y arrivant."

Paränesen und Maximen.

Weniger noch, als irgendwo, bezwecke ich hier Vollständigkeit, da ich sonst die vielen, von Denkern aller Zeiten aufgestellten, zum Theil vortrefflichen Lebensregeln zu wiederholen haben würde, vom Theognis und Pseudo-Salomo an, bis auf den Rochefoucauld herab, wobei ich dann auch viele, schon breit getretene Gemeinplätze nicht würde vermeiden können. Mit der Vollständigkeit fällt aber auch die systematische Anordnung größtentheils weg. Ueber Beide tröste man sich damit, daß sie, in Dingen dieser Art, fast unausbleiblich die Langeweile in ihrem Gefolge haben. Ich habe bloß gegeben, was mir eben eingefallen ist, der Mittheilung werth schien und, so viel mir erinnerlich, noch nicht, wenigstens nicht ganz und eben so, gesagt worden ist, also eben nur eine Nachlese zu dem auf diesem unabsehbaren Felde bereits von Andern Geleisteten.

Um jedoch in die große Mannigfaltigkeit der hieher gehörigen Ansichten und Rathschläge einige Ordnung zu bringen, will ich sie eintheilen in allgemeine, in solche, welche unser Verhalten gegen uns selbst, dann gegen Andere, und endlich gegen den Weltlauf und das Schicksal betreffen.

A. Allgemeine.

1) Als die oberste Regel aller Lebensweisheit sehe ich einen Satz an, den Aristoteles beiläufig ausgesprochen hat, in der Nikomachäischen Ethik (VII, 12): ὁ φρονιμος το αλυπον διωκει, ου το ἡδυ (quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens. Besser noch deutsch ließe sich dieser Satz etwa so wiedergeben: „Nicht dem Vergnügen, der Schmerzlosigkeit geht der Vernünftige nach", oder: „Der Vernünftige geht auf Schmerzlosigkeit, nicht auf Genuß aus.") Die Wahrheit desselben beruht darauf, daß aller Genuß und

alles Glück negativer, hingegen der Schmerz positiver Natur ist. Die Ausführung und Begründung dieses letzteren Satzes findet man in meinem Hauptwerke Bd. 1, § 58. Doch will ich denselben hier noch an einer täglich zu beobachtenden Thatsache erläutern. Wenn der ganze Leib gesund und heil ist, bis auf irgend eine kleine Wunde, oder sonst schmerzende Stelle, so tritt jene Gesundheit des Ganzen weiter nicht ins Bewußtsein, sondern die Aufmerksamkeit ist beständig auf den Schmerz der verletzten Stelle gerichtet und das Behagen der gesammten Lebensempfindung ist aufgehoben. — Eben so, wenn alle unsere Angelegenheiten nach unserm Sinne gehen, bis auf eine, die unsrer Absicht zuwider läuft, so kommt diese, auch wenn sie von geringer Bedeutung ist, uns immer wieder in den Kopf; wir denken häufig an sie und wenig an alle jene andern wichtigeren Dinge, die nach unserm Sinne gehen. — In beiden Fällen nun ist das Beeinträchtigte der Wille, ein Mal, wie er sich im Organismus, das andere, wie er sich im Streben des Menschen objektivirt, und in beiden sehen wir, daß seine Befriedigung immer nur negativ wirkt und daher gar nicht direkt empfunden wird, sondern höchstens auf dem Wege der Reflexion ins Bewußtsein kommt. Hingegen ist seine Hemmung das Positive und daher sich selbst Ankündigende. Jeder Genuß besteht bloß in der Aufhebung dieser Hemmung, in der Befreiung davon, ist mithin von kurzer Dauer.

Hierauf nun also beruht die oben belobte Aristotelische Regel, welche uns anweist, unser Augenmerk nicht auf die Genüsse und Annehmlichkeiten des Lebens zu richten, sondern darauf, daß wir den zahllosen Uebeln desselben, so weit es möglich ist, entgehen. Wäre dieser Weg nicht der richtige, so müßte auch Voltaire's Ausspruch, le bonheur n'est qu'un rève, et la douleur est réelle, so falsch sein, wie er in der That wahr ist. Demnach soll auch Der, welcher das Resultat seines Lebens, in eudämonologischer Rücksicht, ziehen will, die Rechnung nicht nach den Freuden, die er genossen, sondern nach den Uebeln, denen er entgangen ist, aufstellen. Ja, die Eudämonologie hat mit der Belehrung anzuheben, daß ihr Name selbst ein Euphemismus ist und daß unter „glücklich leben" nur zu verstehen ist „weniger unglücklich", also erträglich leben. Allerdings ist das Leben nicht eigentlich da, um genossen, sondern um überstanden, abgethan zu werden, dies bezeichnen auch manche Ausdrücke, wie degere vitam, vita defungi, das Italienische si scampa cosi, das Deutsche „man muß suchen durchzukommen", „er wird schon durch die Welt kommen", u. dergl. m. Ja, es ist ein Trost im Alter, daß man die Arbeit des

Lebens hinter sich hat. Demnach nun hat das glücklichste Loos Der, welcher sein Leben ohne übergroße Schmerzen, sowohl geistige, als körperliche, hinbringt, nicht aber Der, dem die lebhaftesten Freuden, oder die größten Genüsse zu Theil geworden. Wer nach diesen Letzteren das Glück eines Lebenslaufes bemessen will, hat einen falschen Maaßstab ergriffen. Denn die Genüsse sind und bleiben negativ; daß sie beglücken ist ein Wahn, den der Neid, zu seiner eigenen Strafe, hegt. Die Schmerzen hingegen werden positiv empfunden; daher ist ihre Abwesenheit der Maaßstab des Lebensglückes. Kommt zu einem schmerzlosen Zustand noch die Abwesenheit der Langenweile, so ist das irdische Glück im Wesentlichen erreicht; denn das Uebrige ist Chimäre. Hieraus nun folgt, daß man nie Genüsse durch Schmerzen, ja, auch nur durch die Gefahr derselben, erkaufen soll, weil man sonst ein Negatives und daher Chimärisches mit einem Positiven und Realen bezahlt. Hingegen bleibt man im Gewinn, wenn man Genüsse opfert, um Schmerzen zu entgehen. In beiden Fällen ist es gleichgültig, ob die Schmerzen den Genüssen nachfolgen, oder vorhergehen. Es ist wirklich die größte Verkehrtheit, diesen Schauplatz des Jammers in einen Lustort verwandeln zu wollen, und, statt der möglichsten Schmerzlosigkeit, Genüsse und Freuden sich zum Ziele zu stecken, wie doch so Viele thun. Viel weniger irrt, wer, mit zu finsterm Blicke, diese Welt als eine Art Hölle ansieht und demnach nur darauf bedacht ist, sich in derselben eine feuerfeste Stube zu verschaffen. Der Thor läuft den Genüssen des Lebens nach und sieht sich betrogen; der Weise vermeidet die Uebel. Sollte ihm jedoch auch Dieses mißglücken, so ist es dann die Schuld des Geschicks, nicht die seiner Thorheit. So weit es ihm aber glückt, ist er nicht betrogen; denn die Uebel, denen er aus dem Wege ging, sind höchst real. Selbst wenn er etwa ihnen zu weit aus dem Wege gegangen sein sollte und Genüsse unnöthigerweise geopfert hätte, so ist eigentlich doch nichts verloren; denn alle Genüsse sind chimärisch, und über die Versäumniß derselben zu trauern wäre kleinlich, ja lächerlich.

Das Verkennen dieser Wahrheit, durch den Optimismus begünstigt, ist die Quelle vielen Unglücks. Während wir nämlich von Leiden frei sind, spiegeln unruhige Wünsche uns die Chimären eines Glückes vor, das gar nicht existirt, und verleiten uns sie zu verfolgen; dadurch bringen wir den Schmerz, der unleugbar real ist, auf uns herab. Dann jammern wir über den verlorenen schmerzlosen Zustand, der, wie ein verscherztes Paradies, hinter uns liegt, und wünschen vergeblich, das Geschehene ungeschehen machen zu können. So scheint es, als

ob ein böser Dämon uns aus dem schmerzlosen Zustande, der das höchste wirkliche Glück ist, stets herauslockte, durch die Gaukelbilder der Wünsche. — Unbesehens glaubt der Jüngling, die Welt sei da, um genossen zu werden, sie sei der Wohnsitz eines positiven Glückes, welches nur Die verfehlen, denen es an Geschick gebricht, sich seiner zu bemeistern. Hierin bestärken ihn Romane und Gedichte, wie auch die Gleißnerei, welche die Welt, durchgängig und überall, mit dem äußern Scheine treibt und auf die ich bald zurückkommen werde. Von nun an ist sein Leben eine, mit mehr oder weniger Ueberlegung angestellte Jagd nach dem positiven Glück, welches, als solches, aus positiven Genüssen bestehen soll. Die Gefahren, denen man sich dabei aussetzt, müssen in die Schanze geschlagen werden. Da führt denn diese Jagd nach einem Wilde, welches gar nicht existirt, in der Regel, zu sehr realem, positivem Unglück. Dies stellt sich ein als Schmerz, Leiden, Krankheit, Verlust, Sorge, Armuth, Schande und tausend Nöthe. Die Enttäuschung kommt zu spät. — Ist hingegen, durch Befolgung der hier in Betracht genommenen Regel, der Plan des Lebens auf Vermeidung der Leiden, also auf Entfernung des Mangels, der Krankheit und jeder Noth, gerichtet, so ist das Ziel ein reales; da läßt sich etwas ausrichten, und um so mehr, je weniger dieser Plan gestört wird durch das Streben nach der Chimäre des positiven Glücks. Hiezu stimmt auch, was Goethe, in den Wahlverwandtschaften, den, für das Glück der Andern stets thätigen Mittler sagen läßt: „Wer „ein Uebel los sein will, der weiß immer was er will; wer was „Besseres will, als er hat, der ist ganz staarblind." — Und dieses erinnert an den schönen französischen Ausspruch: le mieux est l'ennemi du bien. Ja, hieraus ist sogar der Grundgedanke des Kynismus abzuleiten, wie ich ihn dargelegt habe, in meinem Hauptwerke, Bd. 2, Kap. 16. Denn, was bewog die Kyniker zur Verwerfung aller Genüsse, wenn es nicht eben der Gedanke an die mit ihnen, näher oder ferner, verknüpften Schmerzen war, welchen aus dem Wege zu gehen ihnen viel wichtiger schien, als die Erlangung jener. Sie waren tief ergriffen von der Erkenntniß der Negativität des Genusses und der Positivität des Schmerzes, daher sie, konsequent, Alles thaten für die Vermeidung der Uebel, hiezu aber die völlige und absichtliche Verwerfung der Genüsse nöthig erachteten, weil sie in diesen nur Fallstricke sahen, die uns dem Schmerze überliefern.

In Arkadien geboren, wie Schiller sagt, sind wir freilich Alle; d. h. wir treten in die Welt, voll Ansprüche auf Glück und Genuß, und hegen die thörichte Hoffnung, solche durchzusetzen. In der Regel

jedoch kommt bald das Schicksal, packt uns unsanft an und belehrt uns, daß nichts unser ist, sondern Alles sein, indem es ein unbestrittenes Recht hat, nicht nur auf allen unsern Besitz und Erwerb und auf Weib und Kind, sondern sogar auf Arm und Bein, Auge und Ohr, ja, auf die Nase mitten im Gesicht. Jedenfalls aber kommt, nach einiger Zeit, die Erfahrung und bringt die Einsicht, daß Glück und Genuß eine Fata Morgana sind, welche, nur aus der Ferne sichtbar, verschwindet, wenn man herangekommen ist, daß hingegen Leiden und Schmerz Realität haben, sich selbst unmittelbar vertreten und keiner Illusion, noch Erwartung bedürfen. Fruchtet nun die Lehre, so hören wir auf, nach Glück und Genuß zu jagen, und sind vielmehr darauf bedacht, dem Schmerz und Leiden möglichst den Zugang zu versperren. Wir erkennen alsdann, daß das Beste, was die Welt zu bieten hat, eine schmerzlose, ruhige, erträgliche Existenz ist und beschränken unsere Ansprüche auf diese, um sie desto sicherer durchzusetzen. Denn, um nicht sehr unglücklich zu werden, ist das sicherste Mittel, daß man nicht verlange, sehr glücklich zu sein. Dies hatte auch Goethe's Jugendfreund Merck erkannt, da er schrieb: „die garstige Prätension an „Glückseligkeit, und zwar an das Maaß, das wir uns träumen, verdirbt Alles auf dieser Welt. Wer sich davon los machen kann und „nichts begehrt, als was er vor sich hat, kann sich durchschlagen" (Briefe an und von Merck, S. 100). Demnach ist es gerathen, seine Ansprüche auf Genuß, Besitz, Rang, Ehre u. s. f. auf ein ganz Mäßiges herabzusetzen, weil gerade das Streben und Ringen nach Glück, Glanz und Genuß es ist, was die großen Unglücksfälle herbeizieht. Aber schon darum ist Jenes weise und rathsam, weil sehr unglücklich zu sein gar leicht ist, sehr glücklich hingegen, nicht etwa schwer, sondern ganz unmöglich. Mit großem Rechte also singt der Dichter der Lebensweisheit:

Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Sobrius aula.

Saevius ventis agitatur ingens
Pinus: et celsae graviore casu
Decidunt turres: feriuntque summos
Fulgura montes.

Wer aber vollends die Lehre meiner Philosophie in sich aufgenommen hat und daher weiß, daß unser ganzes Dasein etwas ist, das

besser nicht wäre und welches zu verneinen und abzuweisen die größte Weltweisheit ist, der wird auch von keinem Dinge oder Zustand große Erwartungen hegen, noch große Klagen erheben über sein Verfehlen irgend einer Sache, sondern er wird von Platons „οὐτε τι των ἀνθρωπινων ἀξιον μεγαλης σπουδης“ (rep. X. 604) durchdrungen sein, sowie auch hievon:

Ist einer Welt Besitz für Dich zerronnen,
Sei nicht in Leid darüber, es ist nichts;
Und hast Du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen,
Geh' an der Welt vorüber, es ist nichts.
Anwari Soheili.
(Siehe das Motto zu Sadis Gulistan, übers. von Graf.)

Was jedoch die Erlangung dieser heilsamen Einsichten besonders erschwert, ist die schon oben erwähnte Gleißnerei der Welt, welche man daher der Jugend früh aufdecken sollte. Die allermeisten Herrlichkeiten sind bloßer Schein, wie die Theaterdekoration, und das Wesen der Sache fehlt. Z. B. bewimpelte und bekränzte Schiffe, Kanonenschüsse, Illuminationen, Pauken und Trompeten, Jauchzen und Schreien u. s. w., dies Alles ist das Aushängeschild, die Andeutung, die Hieroglyphe der Freude; aber die Freude ist daselbst meistens nicht zu finden, sie allein hat beim Feste abgesagt. Wo sie sich wirklich einfindet, da kommt sie, in der Regel, ungeladen und ungemeldet, von selbst und sans façon, ja, still herangeschlichen, oft bei den unbedeutendesten, futilsten Anlässen, unter den alltäglichsten Umständen, ja, bei nichts weniger als glänzenden oder ruhmvollen Gelegenheiten; sie ist, wie das Gold in Australien, hierhin und dorthin gestreuet, nach der Laune des Zufalls, ohne alle Regel und Gesetz, meist nur in ganz kleinen Körnchen, höchst selten in großen Massen. Bei allen jenen oben erwähnten Dingen hingegen ist auch der Zweck bloß, Andere glauben zu machen, hier wäre die Freude eingekehrt; dieser Schein, im Kopfe Anderer, ist die Absicht. Nicht anders als mit der Freude verhält es sich mit der Trauer. Wie schwermüthig kommt jener lange und langsame Leichenzug daher! der Reihe der Kutschen ist kein Ende. Aber seht nur hinein, sie sind alle leer, und der Verblichene wird eigentlich bloß von sämmtlichen Kutschern der ganzen Stadt zu Grabe geleitet. Sprechendes Bild der Freundschaft und Hochachtung dieser Welt! Dies also ist die Falschheit, Hohlheit und Gleißnerei des menschlichen Treibens. — Ein anderes Beispiel

wieder geben viele geladene Gäste in Feierkleidern, unter festlichem Empfange; sie sind das Aushängeschild der edlen, erhöhten Geselligkeit, aber statt ihrer ist in der Regel nur Zwang, Pein und Langeweile gekommen, denn schon wo viele Gäste sind, ist viel Pack, — und hätten sie auch sämmtlich Sterne auf der Brust. Die wirklich gute Gesellschaft nämlich ist, überall und nothwendig, sehr klein. Ueberhaupt aber tragen glänzende, rauschende Feste und Lustbarkeiten stets eine Leere, wohl gar einen Mißton im Innern, schon weil sie dem Elend und der Dürftigkeit unseres Daseins laut widersprechen, und der Kontrast erhöht die Wahrheit. Jedoch von außen gesehen wirkt jenes Alles, und das war der Zweck. Ganz allerliebst sagt daher Chamfort: la societé, les cercles, les salons, ce qu'on appelle le monde, est une pièce misérable, un mauvais opéra, sans intérêt, qui se soutient un peu par les machines, les costumes, et les décorations. — Desgleichen sind nun auch Akademien und philosophische Katheder das Aushängeschild, der äußere Schein der Weisheit; aber auch sie hat meistens abgesagt und ist ganz wo anders zu finden. — Glockengebimmel, Priesterkostüme, fromme Gebärden und fratzenhaftes Thun ist das Aushängeschild, der falsche Schein der Andacht, u. s. w. — So ist denn fast Alles in der Welt hohle Nüsse zu nennen; der Kern ist an sich selten, und noch seltener steckt er in der Schale. Er ist ganz wo anders zu suchen und wird meistens nur zufällig gefunden.

2) Wenn man den Zustand eines Menschen, seiner Glücklichkeit nach, abschätzen will, soll man nicht fragen nach Dem, was ihn vergnügt, sondern nach Dem, was ihn betrübt; denn, je geringfügiger Dieses, an sich selbst genommen, ist, desto glücklicher ist der Mensch, weil ein Zustand des Wohlbefindens dazu gehört, um gegen Kleinigkeiten empfindlich zu sein; im Unglück spüren wir sie gar nicht.

3) Man hüte sich, das Glück seines Lebens, mittelst vieler Erfordernisse zu demselben, auf ein breites Fundament zu bauen, denn auf einem solchen stehend stürzt es am leichtesten ein, weil es viel mehr Unfällen Gelegenheit darbietet und diese nicht ausbleiben. Das Gebäude unseres Glücks verhält sich also, in dieser Hinsicht, umgekehrt wie alle anderen, welche auf breitem Fundament am festesten stehen. Seine Ansprüche, im Verhältniß zu seinen Mitteln jeder Art, möglichst niedrig zu stellen, ist demnach der sicherste Weg, großem Unglück zu entgehen.

Ueberhaupt ist es eine der größten und häufigsten Thorheiten, daß man weitläuftige Anstalten zum Leben macht, in welcher Art auch immer dies geschehe. Bei solchen nämlich ist zuvörderst auf ein

ganzes und volles Menschenleben gerechnet, welches jedoch nur wenige erreichen. Sodann fällt es, selbst wenn sie so lange leben, doch für die gemachten Pläne zu kurz aus, da deren Ausführung immer sehr viel mehr Zeit erfordert, als angenommen war; ferner sind solche, wie alle menschlichen Dinge, dem Mißlingen, den Hindernissen so vielfach ausgesetzt, daß sie sehr selten zum Ziele gebracht werden. Endlich, wenn zuletzt auch Alles erreicht wird, so waren die Umwandlungen, welche die Zeit an uns selbst hervorbringt, außer Acht und Rechnung gelassen, also nicht bedacht worden, daß weder zum Leisten, noch zum Genießen, unsere Fähigkeiten das ganze Leben hindurch vorhalten. Daher kommt es, daß wir oft auf Dinge hinarbeiten, welche, wenn endlich erlangt, uns nicht mehr angemessen sind, wie auch, daß wir mit den Vorarbeiten zu einem Werke die Jahre hinbringen, welche derweilen unvermerkt uns die Kräfte zur Ausführung desselben rauben. So geschieht es denn oft, daß der mit so langer Mühe und vieler Gefahr erworbene Reichthum uns nicht mehr genießbar ist, und wir für Andere gearbeitet haben, oder auch, daß wir den durch vieljähriges Treiben und Trachten endlich erreichten Posten auszufüllen nicht mehr im Stande sind; die Dinge sind zu spät für uns gekommen. Oder auch umgekehrt, wir kommen zu spät mit den Dingen, da nämlich, wo es sich um Leistungen oder Produktionen handelt; der Geschmack der Zeit hat sich geändert, ein neues Geschlecht ist herangewachsen, welches an den Sachen keinen Antheil nimmt, Andere sind, auf kürzeren Wegen, uns zuvorgekommen u. s. f. Alles unter dieser Nummer angeführte hatte Horaz im Sinne, wenn er sagte;

quid aeternis minorem
Consiliis animum fatigas?

Der Anlaß zu diesem häufigen Mißgriff ist die unvermeidliche optische Täuschung des geistigen Auges, vermöge welcher das Leben, vom Eingange aus gesehen, endlos, aber wenn man vom Ende der Bahn zurückblickt, sehr kurz erscheint. Freilich hat sie ihr Gutes, denn ohne sie käme schwerlich etwas Großes zu Stande.

Ueberhaupt aber ergeht es uns im Leben wie dem Wanderer, vor welchem, indem er vorwärts schreitet, die Gegenstände andere Gestalten annehmen, als die sie von ferne zeigten, und sich gleichsam verwandeln, indem er sich nähert. Besonders geht es mit unseren Wünschen so. Oft finden wir etwas ganz Anderes, ja, Besseres, als wir suchten, oft auch das Gesuchte selbst auf einem ganz anderen Wege, als den wir zuerst vergeblich danach eingeschlagen hatten. Zumal wird uns

oft da, wo wir Genuß, Glück, Freude suchten, statt ihrer Belehrung, Einsicht, Erkenntniß, — ein bleibendes, wahrhaftes Gut, statt eines vergänglichen und scheinbaren. Dies ist auch der Gedanke, welcher im Wilhelm Meister als Grundbaß durchgeht, indem dieser ein intellektueller Roman und eben dadurch höherer Art ist, als alle übrigen, sogar die von Walter Scott, welche sämmtlich nur ethisch sind, d. h. die menschliche Natur bloß von der Willens-Seite auffassen. Ebenfalls in der Zauberflöte, dieser grotesken, aber bedeutsamen und vieldeutigen Hieroglyphe, ist jener selbe Grundgedanke, in großen und groben Zügen, wie die der Theaterdekoration sind, symbolisirt, sogar würde er es vollkommen sein, wenn, am Schlusse, der Tamino, vom Wunsche, die Tamina zu besitzen, zurückgebracht, statt ihrer, allein die Weihe im Tempel der Weisheit verlangte und erhielte, hingegen seinem nothwendigen Gegensatze, dem Papageno, richtig seine Papagena würde. — Vorzügliche und edle Menschen werden jener Erziehung das Schicksals bald inne und fügen sich bildsam und dankbar in dieselbe; sie sehen ein, daß in der Welt wohl Belehrung, aber nicht Glück zu finden sei, werden es sonach gewohnt und zufrieden, Hoffnungen gegen Einsichten zu vertauschen, und sagen endlich mit Petrarka:

Altro diletto, che 'mparar, non provo.

Es kann damit sogar dahin kommen, daß sie ihren Wünschen und Bestrebungen gewissermaaßen nur noch zum Schein und tändelnd nachgehen, eigentlich aber und im Ernst ihres Innern, bloß Belehrung erwarten, welches ihnen alsdann einen beschaulichen, genialen, erhabenen Anstrich giebt. — Man kann in diesem Sinne auch sagen, es gehe uns wie den Alchemisten, welche, indem sie nur Gold suchten, Schießpulver, Porzellan, Arzeneien, ja Naturgesetze entdeckten.

B. Unser Verhalten gegen uns selbst betreffend.

4) Wie der Arbeiter, welcher ein Gebäude aufführen hilft, den Plan des Ganzen entweder nicht kennt, oder doch nicht immer gegenwärtig hat, so verhält der Mensch, indem er die einzelnen Tage und Stunden seines Lebens abspinnt, sich zum Ganzen seines Lebenslaufes und des Charakters desselben. Je würdiger, bedeutender, planvoller und individueller dieser ist, desto mehr ist es nöthig und wohlthätig, daß der verkleinerte Grundriß desselben, der Plan, ihm bisweilen vor die Augen komme. Freilich gehört auch dazu, daß er einen kleinen

Anfang in dem γνωϑι σαυτον gemacht habe, also wisse, was er eigentlich, hauptsächlich und vor allem Andern will, was also für sein Glück das Wesentlichste ist, sodann was die zweite und dritte Stelle nach diesem einnimmt, wie auch, daß er erkenne, welches, im Ganzen, sein Beruf, seine Rolle und sein Verhältniß zur Welt sei. Ist nun dieses bedeutender und grandioser Art, so wird der Anblick des Planes seines Lebens, im verjüngten Maaßstabe, ihn, mehr als irgend etwas, stärken, aufrichten, erheben, zur Thätigkeit ermuntern und von Abwegen zurückhalten.

Wie der Wanderer erst, wenn er auf einer Höhe angekommen ist, den zurückgelegten Weg, mit allen seinen Wendungen und Krümmungen, im Zusammenhange überblickt und erkennt, so erkennen wir erst am Ende einer Periode unseres Lebens, oder gar des ganzen, den wahren Zusammenhang unserer Thaten, Leistungen und Werke, die genaue Konsequenz und Verkettung, ja, auch den Werth derselben. Denn, so lange wir darin begriffen sind, handeln wir nur immer nach den feststehenden Eigenschaften unseres Charakters, unter dem Einfluß der Motive, und nach dem Maaße unserer Fähigkeiten, also durchweg mit Nothwendigkeit, indem wir in jedem Augenblicke bloß thun, was uns jetzt eben das Rechte und Angemessene dünkt. Erst der Erfolg zeigt, was dabei herausgekommen, und der Rückblick auf den ganzen Zusammenhang das Wie und Wodurch. Daher eben auch sind wir, während wir die größten Thaten vollbringen, oder unsterbliche Werke schaffen, uns derselben nicht als solcher bewußt, sondern bloß als des unsern gegenwärtigen Zwecken Angemessenen, unsern dermaligen Absichten Entsprechenden, also jetzt gerade Rechten; aber erst aus dem Ganzen in seinem Zusammenhang leuchtet nachher unser Charakter und unsere Fähigkeiten hervor, und im Einzelnen sehen wir dann, wie wir, als wäre es durch Inspiration geschehen, den einzig richtigen Weg, unter tausend Abwegen, eingeschlagen haben, — von unserm Genius geleitet. Dies Alles gilt vom Theoretischen, wie vom Praktischen und im umgekehrten Sinne vom Schlechten und Verfehlten.

5) Ein wichtiger Punkt der Lebensweisheit besteht in dem richtigen Verhältniß, in welchem wir unsere Aufmerksamkeit theils der Gegenwart, theils der Zukunft widmen, damit nicht die eine uns die andere verderbe. Viele leben zu sehr in der Gegenwart: die Leichtsinnigen, — Andere zu sehr in der Zukunft: die Aengstlichen und Besorglichen. Selten wird Einer genau das rechte Maaß halten. Die, welche, mittelst Streben und Hoffen, nur in der Hoffnung leben, immer vorwärts sehen und mit Ungeduld den kommenden Dingen

entgegeneilen, welche allererst das wahre Glück bringen sollen, inzwischen aber die Gegenwart unbeachtet und ungenossen vorbeiziehen lassen, sind, trotz ihren altklugen Mienen, jenen Eseln in Italien zu vergleichen, deren Schritt dadurch beschleunigt wird, daß an einem, ihrem Kopf angehefteten Stock ein Bündel Heu hängt, welches sie daher dicht vor sich sehen und zu erreichen hoffen. Denn sie betrügen sich selbst um ihr ganzes Dasein, indem sie stets nur ad interim leben, — bis sie todt sind. — Statt also mit den Plänen und Sorgen für die Zukunft ausschließlich und immerdar beschäftigt zu sein, oder aber uns der Sehnsucht nach der Vergangenheit hinzugeben, sollten wir nie vergessen, daß die Gegenwart allein real und allein gewiß ist, hingegen die Zukunft fast immer etwas anders ausfällt, als wir sie denken, ja, auch die Vergangenheit anders war, und zwar so, daß es mit Beiden, im Ganzen, weniger auf sich hat, als es uns scheint. Denn die Ferne, welche dem Auge die Gegenstände verkleinert, vergrößert sie dem Gedanken. Die Gegenwart allein ist wahr und wirklich; sie ist die real erfüllte Zeit, und ausschließlich in ihr liegt unser Dasein. Daher sollten wir sie stets einer heitern Aufnahme würdigen, folglich jede erträgliche und von unmittelbaren Widerwärtigkeiten, oder Schmerzen, freie Stunde mit Bewußtsein als solche genießen, d. h. sie nicht trüben durch verdrießliche Gesichter, über verfehlte Hoffnungen in der Vergangenheit, oder Besorgnisse für die Zukunft. Denn es ist durchaus thöricht, eine gute gegenwärtige Stunde von sich zu stoßen, oder sie sich muthwillig zu verderben, aus Verdruß über das Vergangene oder Besorgniß wegen des Kommenden. Der Sorge, ja, selbst der Reue, sei ihre bestimmte Zeit gewidmet; danach aber soll man über das Geschehene denken:

Αλλα τα μεν προτετυχθαι εασομεν αχνυμενοι περ,
Θυμον ενι στηθεσσι φιλον δαμασαντες αναγκη,

und über das Künftige:

Ητοι ταυτα θεων εν γουνασι κειται,

hingegen über die Gegenwart: singulas dies singulas vitas puta (Sen.) und diese allein reale Zeit sich so angenehm wie möglich machen.

Uns zu beunruhigen sind bloß solche künftige Uebel berechtigt, welche gewiß sind und deren Eintrittszeit ebenfalls gewiß ist. Dies werden aber sehr wenige sein; denn die Uebel sind entweder bloß möglich, allenfalls wahrscheinlich, oder sie sind zwar gewiß, allein ihre

Eintrittszeit ist völlig ungewiß. Läßt man nun auf diese beiden Arten sich ein, so hat man keinen ruhigen Augenblick mehr. Um also nicht der Ruhe unsers Lebens durch ungewisse, oder unbestimmte Uebel verlustig zu werden, müssen wir uns gewöhnen, jene anzusehen, als kämen sie nie, diese, als kämen sie gewiß nicht so bald.

Je mehr nun aber Einem die Furcht Ruhe läßt, desto mehr beunruhigen ihn die Wünsche, die Begierden und Ansprüche. Goethe's so beliebtes Lied, „ich hab' mein' Sach auf nichts gestellt," besagt eigentlich, daß, erst nachdem der Mensch aus allen möglichen Ansprüchen herausgetrieben und auf das nackte, kahle Dasein zurückgewiesen ist, er derjenigen Geistesruhe theilhaft wird, welche die Grundlage des menschlichen Glückes ausmacht, indem sie nöthig ist, um die Gegenwart, und somit das ganze Leben, genießbar zu finden. Zu eben diesem Zwecke sollten wir stets eingedenk sein, daß der heutige Tag nur ein Mal kommt und nimmer wieder. Aber wir wähnen, er komme morgen wieder; morgen ist jedoch ein anderer Tag, der auch nur Ein Mal kommt. Wir aber vergessen, daß jeder Tag ein integrirender und daher unersetzlicher Theil des Lebens ist, und betrachen ihn vielmehr als unter demselben so enthalten, wie die Individuen unter dem Gemeinbegriff. — Ebenfalls würden wir die Gegenwart besser würdigen und genießen, wenn wir, in guten und gesunden Tagen, uns stets bewußt wären, wie, in Krankheiten, oder Betrübnissen, die Erinnerung uns jede schmerz- und entbehrungslose Stunde als unendlich beneidenswerth, als ein verlorenes Paradies, als einen verkannten Freund vorhält. Aber wir verleben unsere schönen Tage, ohne sie zu bemerken; erst wenn die schlimmen kommen, wünschen wir jene zurück. Tausend heitere, angenehme Stunden lassen wir, mit verdrießlichem Gesicht, ungenossen an uns vorüberziehen, um nachher zur trüben Zeit, mit vergeblicher Sehnsucht ihnen nachzuseufzen. Statt dessen sollten wir jede erträgliche Gegenwart, auch die alltägliche, welche wir jetzt so gleichgültig vorüberziehen lassen, und wohl gar noch ungeduldig nachschieben, — in Ehren halten, stets eingedenk, daß sie eben jetzt hinüberwallt in jene Apotheose der Vergangenheit, woselbst sie fortan, vom Lichte der Unvergänglichkeit umstrahlt, vom Gedächtnisse aufbewahrt wird, um, wenn dieses einst, besonders zur schlimmen Stunde, den Vorhang lüftet, als ein Gegenstand unsrer innigen Sehnsucht sich darzustellen.

6) Alle Beschränkung beglückt. Je enger unser Gesichts-, Wirkungs- und Berührungskreis, desto glücklicher sind wir; je weiter, desto öfter fühlen wir uns gequält oder geängstigt. Denn mit ihm

vermehren und vergrößern sich die Sorgen, Wünsche und Schrecknisse, Darum sind sogar Blinde nicht so unglücklich, wie es uns a priori scheinen muß; dies bezeugt die sanfte, fast heitere Ruhe in ihren Gesichtszügen. Auch beruht es zum Theil auf dieser Regel, daß die zweite Hälfte des Lebens trauriger ausfällt, als die erste. Denn im Laufe des Lebens wird der Horizont unserer Zwecke und Beziehungen immer weiter. In der Kindheit ist er auf die nächste Umgebung und die engsten Verhältnisse beschränkt, im Jünglingsalter reicht er schon bedeutend weiter, im Mannesalter umfaßt er unsern ganzen Lebenslauf, ja erstreckt sich oft auf die entferntesten Verhältnisse, auf Staaten und Völker, im Greisenalter umfaßt er die Nachkommen. — Jede Beschränkung hingegen, sogar die geistige, ist unserm Glücke förderlich. Denn je weniger Erregung des Willens, desto weniger Leiden; und wir wissen, daß das Leiden das Positive, das Glück bloß negativ ist. Beschränktheit des Wirkungskreises benimmt dem Willen die äußern Veranlassungen zur Erregung, Beschränktheit des Geistes die innern. Nur hat Letztere den Nachtheil, daß sie der Langenweile die Thür öffnet, welche mittelbar die Quelle unzähliger Leiden wird, indem man, um nur sie zu bannen, nach Allem greift, also Zerstreuung, Gesellschaft, Luxus, Spiel, Trunk u. s. w. versucht, welche jedoch Schaden, Ruin und Unglück jeder Art herbeiziehn. Difficilis in otio quies. Wie sehr hingegen die äußere Beschränkung dem menschlichen Glücke, so weit es gehen kann, förderlich, ja, nothwendig sei, ist daran ersichtlich, daß die einzige Dichtungsart, welche glückliche Menschen zu schildern unternimmt, daß Idyll, sie stets und wesentlich in höchst beschränkter Lage und Umgebung darstellt. Das Gefühl der Sache liegt auch unserm Wohlgefallen an den sogenannten Genre-Bildern zum Grunde. — Demgemäß wird die möglichste Einfachheit unserer Verhältnisse und sogar die Einförmigkeit der Lebensweise, so lange sie nicht Langeweile erzeugt, beglücken, weil sie das Leben selbst, folglich auch die ihm wesentliche Last, am wenigsten spüren läßt; es fließt dahin, wie ein Bach ohne Wellen und Strudel.

7) In Hinsicht auf unser Wohl und Wehe kommt es in letzter Instanz darauf an, womit das Bewußtsein erfüllt und beschäftigt sei. Hier wird nun im Ganzen jede rein intellektuelle Beschäftigung dem ihrer fähigen Geiste viel mehr leisten, als das wirkliche Leben, mit seinem beständigen Wechsel des Gelingens und Mißlingens, nebst seinen Erschütterungen und Plagen. Nur sind dazu freilich schon überwiegende geistige Anlagen erfordert. Sodann ist hiebei zu bemerken, daß, wie das nach außen thätige Leben uns von den Studien zerstreut und ablenkt, auch

dem Geiste die dazu erforderliche Ruhe und Sammlung benimmt, ebenso andrerseits die anhaltende Geistesbeschäftigung zum Treiben und Tummeln des wirklichen Lebens, mehr oder weniger, untüchtig macht; daher ist es rathsam, dieselbe auf eine Weise ganz einzustellen, wenn Umstände eintreten, die irgendwie eine energische praktische Thätigkeit erfordern.

8) Um mit vollkommener Besonnenheit zu leben und aus der eigenen Erfahrung alle Belehrung, die sie enthält, herauszuziehen, ist erfordert, daß man oft zurückdenke und was man erlebt, gethan, erfahren und dabei empfunden hat, rekapitulire, auch sein ehemaliges Urtheil mit seinem gegenwärtigen, seinen Vorsatz und Streben mit dem Erfolg und der Befriedigung durch denselben vergleiche. Dies ist die Repetition des Privatissimums, welches Jedem die Erfahrung liest. Auch läßt die eigene Erfahrung sich ansehen als der Text, Nachdenken und Kenntnisse als der Kommentar dazu. Viel Nachdenken und Kenntnisse, bei wenig Erfahrung, gleicht den Ausgaben, deren Seiten zwei Zeilen Text und vierzig Zeilen Kommentar darbieten. Viel Erfahrung, bei wenig Nachdenken und geringen Kenntnissen, gleicht den bipontinischen Ausgaben, ohne Noten, welche Vieles unverstanden lassen.

Auf die hier gegebene Anempfehlung zielt auch die Regel des Pythagoras, daß man Abends, vor dem Einschlafen, durchmustern solle, was man den Tag über gethan hat. Wer im Getümmel der Geschäfte, oder Vergnügungen, dahinlebt, ohne je seine Vergangenheit zu ruminiren, vielmehr nur immerfort sein Leben abhaspelt, dem geht die klare Besonnenheit verloren; sein Gemüth wird ein Chaos, und eine gewisse Verworrenheit kommt in seine Gedanken, von welcher alsbald das Abrupte, Fragmentarische, gleichsam Kleingehackte seiner Konversation zeugt. Dies ist um so mehr der Fall, je größer die äußere Unruhe, die Menge der Eindrücke, und je geringer die innere Thätigkeit seines Geistes ist.

Hierher gehört die Bemerkung, daß, nach längerer Zeit und nachdem die Verhältnisse und Umgebungen, welche auf uns einwirkten, vorübergegangen sind, wir nicht vermögen, unsere damals durch sie erregte Stimmung und Empfindung uns zurückzurufen und zu erneuern; wohl aber können wir unserer eigenen, damals von ihnen hervorgerufenen Aeußerungen uns erinnern. Diese nun sind das Resultat, der Ausdruck und der Maaßstab jener. Daher sollte das Gedächtniß, oder das Papier, dergleichen, aus denkwürdigen Zeitpunkten, sorgfältig aufbewahren. Hiezu sind Tagebücher sehr nützlich.

9) Sich selber genügen, sich selber Alles in Allem sein, und sagen

können omnia mea mecum porto, ist gewiß für unser Glück die förderlichste Eigenschaft; daher der Ausspruch des Aristoteles ἡ ευδαιμονια των αυταρκων εστι (felicitas sibi sufficientium est. Eth. Eud. 7, 2) nicht zu oft wiederholt werden kann. (Auch ist es im Wesentlichen derselbe Gedanke, den, in einer überaus artigen Wendung, die Sentenz Chamforts ausdrückt, welche ich dieser Abhandlung als Motto vorgesetzt habe.) Denn theils darf man, mit einiger Sicherheit, auf Niemand zählen als auf sich selbst, und theils sind die Beschwerden und Nachtheile, die Gefahr und der Verdruß, welche die Gesellschaft mit sich führt, unzählig und unausweichbar.

Kein verkehrterer Weg zum Glück, als das Leben in der großen Welt, in Saus und Braus (high life); denn es bezweckt, unser elendes Dasein in eine Succession von Freude, Genuß, Vergnügen zu verwandeln, wobei die Enttäuschung nicht ausbleiben kann, so wenig wie bei der obligaten Begleitung dazu, dem gegenseitigen einander Belügen*).

Zunächst erfordert jede Gesellschaft nothwendig eine gegenseitige Accommodation und Temperatur; daher wird sie, je größer, desto fader. Ganz er selbst sein darf Jeder nur so lange er allein ist; wer also nicht die Einsamkeit liebt, der liebt auch nicht die Freiheit, denn nur wenn man allein ist, ist man frei. Zwang ist der unzertrennliche Gefährte jeder Gesellschaft, und jede fordert Opfer, die um so schwerer fallen, je bedeutender die Individualität ist. Demgemäß wird Jeder in genauer Proportion zum Werthe seines eigenen Selbst die Einsamkeit fliehen, ertragen, oder lieben. Denn in ihr fühlt der Jämmerliche seine ganze Jämmerlichkeit, der große Geist seine ganze Größe, kurz, Jeder sich als was er ist. Ferner, je höher Einer auf der Rangliste der Natur steht, desto einsamer steht er, und zwar wesentlich und unvermeidlich. Dann aber ist es eine Wohlthat für ihn, wenn die physische Einsamkeit der geistigen entspricht; widrigenfalls bringt die häufige Umgebung heterogener Wesen störend, ja, feindlich auf ihn ein, raubt ihm sein Selbst und hat nichts als Ersatz dafür zu geben. Sodann, während die Natur zwischen Menschen die weiteste Verschiedenheit, im Moralischen und Intellektuellen, gesetzt hat, stellt die Gesellschaft, diese für nichts achtend, sie alle gleich, oder vielmehr sie setzt

*) Wie unser Leib in die Gewänder, so ist unser Geist in Lügen verhüllt. Unser Reden, Thun, unser ganzes Wesen, ist lügenhaft, und erst durch diese Hülle hindurch kann man bisweilen unsere wahre Gesinnung errathen, wie durch die Gewänder die Gestalt des Leibes.

an ihre Stelle die künstlichen Unterschiede und Stufen des Standes und Ranges, welche der Rangliste der Natur sehr oft diametral entgegen laufen. Bei dieser Anordnung stehen sich Die, welche die Natur niedrig gestellt hat, sehr gut, die Wenigen aber, welche sie hoch stellte, kommen dabei zu kurz, daher diese sich der Gesellschaft zu entziehen pflegen und in jeder, sobald sie zahlreich ist, das Gemeine vorherrscht. Was den großen Geistern die Gesellschaft verleidet, ist die Gleichheit der Rechte, folglich der Ansprüche, bei der Ungleichheit der Fähigkeiten, folglich der (gesellschaftlichen) Leistungen der Andern. Die sogenannte Societät läßt Vorzüge aller Art gelten, nur nicht die geistigen, diese sind sogar Kontrebande. Sie verpflichtet uns, gegen jede Thorheit, Narrheit, Verkehrtheit, Stumpfheit, grenzenlose Geduld zu beweisen, persönliche Vorzüge hingegen sollen sich Verzeihung erbetteln, oder sich verbergen, denn die geistige Ueberlegenheit verletzt durch ihre bloße Existenz, ohne alles Zuthun des Willens. Demnach hat die Gesellschaft, welche man die gute nennt, nicht nur den Nachtheil, daß sie uns Menschen darbietet, die wir nicht loben und lieben können, sondern sie läßt auch nicht zu, daß wir selbst seien, wie es unserer Natur angemessen ist; vielmehr nöthigt sie uns, des Einklanges mit den Anderen wegen, einzuschrumpfen, oder gar uns selbst zu verunstalten. Geistreiche Reden oder Einfälle gehören nur vor geistreiche Gesellschaft; in der gewöhnlichen sind sie geradezu verhaßt, denn um in dieser zu gefallen, ist durchaus nothwendig, daß man platt und bornirt sei. In solcher Gesellschaft müssen wir daher, mit schwerer Selbstverleugnung, $^3/_4$ unserer selbst aufgeben, um uns den andern zu verähnlichen. Dafür haben wir dann freilich die Andern, aber je mehr eigenen Werth Einer hat, desto mehr wird er finden, daß hier der Gewinn den Verlust nicht deckt und das Geschäft zu seinem Nachtheil ausschlägt, weil die Leute, in der Regel, insolvent sind, d. h. in ihrem Umgang nichts haben, das für die Langweiligkeit, die Beschwerden und Unannehmlichkeiten desselben und für die Selbstverleugnung, die er auflegt, schadlos hielte; demnach ist die allermeiste Gesellschaft so beschaffen, daß, wer sie gegen die Einsamkeit vertauscht, einen guten Handel macht. Dazu kommt noch, daß die Gesellschaft, um die ächte, d. i. die geistige Ueberlegenheit, welche sie nicht verträgt und die auch schwer zu finden ist, zu ersetzen, eine falsche, konventionelle, auf willkürlichen Satzungen beruhende und traditionell unter den höheren Ständen sich fortpflanzende, auch, wie die Parole, veränderliche Ueberlegenheit, beliebig angenommen hat; diese ist, was der gute Ton, bon ton, fashionableness genannt wird. Wenn sie jedoch ein Mal mit der

ächten in Kollision geräth, zeigt sich ihre Schwäche. — Zudem, quand le bon ton arrive, le bon sens se retire.

Ueberhaupt aber kann Jeder im vollkommensten Einklange nur mit sich selbst stehen, nicht mit seinem Freunde, nicht mit seiner Geliebten; denn die Unterschiede der Individualität und Stimmung führen allemal eine, wenn auch geringe, Dissonanz herbei. Daher ist der wahre, tiefe Friede des Herzens und die vollkommene Gemüthsruhe, dieses, nächst der Gesundheit, höchste irdische Gut, allein in der Einsamkeit zu finden und als dauernde Stimmung nur in der tiefsten Zurückgezogenheit. Ist dann das eigene Selbst groß und reich, so genießt man den glücklichsten Zustand, der auf dieser armen Erde gefunden werden mag. Ja, es sei herausgesagt, so eng auch Freundschaft, Liebe und Ehe Menschen verbinden, ganz ehrlich meint Jeder es am Ende doch nur mit sich selbst und höchstens noch mit seinem Kinde. — Je weniger Einer, in Folge objektiver oder subjektiver Bedingungen, nöthig hat, mit den Menschen in Berührung zu kommen, desto besser ist er daran. Die Einsamkeit und Oede läßt alle ihre Uebel auf ein Mal, wenn auch nicht empfinden, doch übersehen; hingegen die Gesellschaft ist insidiös, sie verbirgt hinter dem Scheine der Kurzweil, der Mittheilung, des geselligen Genusses u. s. f. große, oft unheilbare Uebel. Ein Hauptstudium der Jugend sollte sein, die Einsamkeit ertragen zu lernen, weil sie eine Quelle des Glückes und der Gemüthsruhe ist. — Aus diesem Allem nun folgt, daß Der am besten daran ist, der nur auf sich selbst gerechnet hat und sich selber Alles in Allem sein kann; sogar Cicero sagt: Nemo potest non beatissimus esse qui est totus aptus ex sese, quique in se uno ponit omnia. (Paradox. II.) Zudem, je mehr Einer an sich selber hat, desto weniger können Andere ihm sein. Ein gewisses Gefühl von Allgenugsamkeit ist es, welches die Leute von innerem Werth und Reichthum abhält, der Gemeinschaft mit Andern die bedeutenden Opfer, welche sie verlangt, zu bringen, geschweige dieselbe, mit merklicher Selbstverleugnung, zu suchen. Das Gegentheil hiervon macht die Leute so gesellig und accommodant; es wird ihnen nämlich leichter, Andere zu ertragen, als sich selbst. Noch kommt hinzu, daß, was wirklichen Werth hat in der Welt nicht geachtet wird, und was geachtet wird, keinen Werth hat. Hiervon ist die Zurückgezogenheit jedes Würdigen und Ausgezeichneten der Beweis und die Folge. Diesem Allen nach wird es in Dem, der etwas Rechtes an sich selber hat, ächte Lebensweisheit sein, wenn er, erforderlichen Falls, seine Bedürfnisse einschränkt, um nur seine Freiheit zu wahren, oder zu erweitern, und demnach

mit seiner Person, da sie unvermeidliche Verhältnisse zur Menschenwelt hat, so kurz wie möglich sich abfindet.

Was nun andererseits die Menschen gesellig macht, ist ihre Unfähigkeit, die Einsamkeit, und in dieser sich selbst, zu ertragen. Innere Leere und Ueberdruß sind es, von denen sie sowohl in die Gesellschaft, wie in die Fremde und auf Reisen getrieben werden. Ihrem Geiste mangelt es an Federkraft, sich eigene Bewegung zu ertheilen, daher suchen sie Erhöhung derselben durch Wein und werden Viele auf diesem Wege zu Trunkenbolden. Eben daher bedürfen sie der steten Erregung von außen und zwar der stärkesten, d. i. der durch Wesen ihres Gleichen. Ohne diese sinkt ihr Geist, unter seiner eigenen Schwere, zusammen und verfällt in eine drückende Lethargie*). Ingleichen ließe sich sagen, daß Jeder von ihnen nur ein kleiner Bruch der Idee der Menschheit sei, daher er vieler Ergänzung durch Andere bedarf, damit einigermaaßen ein volles menschliches Bewußtsein herauskomme; hingegen wer ein ganzer Mensch ist, ein Mensch par excellence, der stellt eine Einheit und keinen Bruch dar, hat daher an sich selbst genug. Man kann, in diesem Sinne, die gewöhnliche Gesellschaft jener russischen Hornmusik vergleichen, bei der jedes Horn nur Einen Ton hat und bloß durch das pünktliche Zusammentreffen aller nur eine Musik herauskommt. Denn monoton, wie ein solches eintöniges Horn, ist der Sinn und Geist der allermeisten Menschen; sehen doch viele von ihnen aus, als hätten sie immerfort nur Einen und denselben Gedanken, unfähig irgend einen andern zu denken. Hieraus

*) Bekanntlich werden Uebel dadurch erleichtert, daß man sie gemeinschaftlich erträgt; zu diesen scheinen die Leute die Langeweile zu zählen, daher sie sich zusammensetzen, um sich gemeinschaftlich zu langweilen. Wie die Liebe zum Leben im Grunde nur Furcht vor dem Tode ist, so ist auch der Geselligkeitstrieb der Menschen im Grunde kein direkter, beruht nämlich nicht auf Liebe zur Gesellschaft, sondern auf Furcht vor der Einsamkeit, indem es nicht sowohl die holdselige Gegenwart der Andern ist, die gesucht, als vielmehr die Oede und Beklommenheit des Alleinseins, nebst der Monotonie des eigenen Bewußtseins, die geflohen wird, welcher zu entgehen man daher auch mit schlechter Gesellschaft vorlieb nimmt, ingleichen das Lästige und den Zwang, den eine jede nothwendig mit sich bringt, sich gefallen läßt. — Hat hingegen der Widerwille gegen dieses Alles gesiegt und ist, in Folge davon, die Gewohnheit der Einsamkeit und die Abhärtung gegen ihren unmittelbaren Eindruck eingetreten, so daß sie die oben bezeichneten Wirkungen nicht mehr hervorbringt, dann kann man mit großer Behaglichkeit immerfort allein sein, ohne sich nach Gesellschaft zu sehnen, eben weil das Bedürfniß derselben kein direktes ist und man andererseits sich jetzt an die wohlthätigen Eigenschaften der Einsamkeit gewöhnt hat.

also erklärt sich nicht nur, warum sie so langweilig, sondern auch warum sie so gesellig sind und am liebsten heerdenweise einhergehen: the gregariousness of mankind. Die Monotonie seines eigenen Wesens ist es, die jedem von ihnen unerträglich wird, — omnis stultitia laborat fastidio sui, — nur zusammen und durch die Vereinigung sind sie irgend etwas; — wie jene Hornbläser. Dagegen ist der geistvolle Mensch einem Virtuosen zu vergleichen, der sein Konzert allein ausführt, oder auch dem Klavier. Wie nämlich dieses, für sich allein, ein kleines Orchester, so ist er eine kleine Welt, und was jene Alle erst durch das Zusammenwirken sind, stellt er dar in der Einheit Eines Bewußtseins. Wie das Klavier, ist er kein Theil der Symphonie, sondern für das Solo und die Einsamkeit geeignet; soll er mit ihnen zusammenwirken, so kann er es nur sein als Principalstimme mit Begleitung, wie das Klavier, oder zum Tonangeben, bei Vokalmusik, wie das Klavier. — Wer inzwischen Gesellschaft liebt, kann sich aus diesem Gleichniß die Regel abstrahiren, daß, was den Personen seines Umgangs an Qualität abgeht, durch die Quantität einigermaaßen ersetzt werden muß. An einem einzigen geistvollen Menschen kann er Umgang genug haben; ist aber nichts als die gewöhnliche Sorte zu finden, so ist es gut, von dieser recht viele zu haben, damit durch die Mannigfaltigkeit und das Zusammenwirken etwas herauskomme, — nach Analogie der besagten Hornmusik, — und der Himmel schenke ihm dazu Geduld.

Jener innern Leere aber und Dürftigkeit der Menschen ist auch Dieses zuzuschreiben, daß, wenn ein Mal, irgend einen edlen, idealen Zweck beabsichtigend, Menschen besserer Art zu einem Verein zusammentreten, alsdann der Ausgang fast immer dieser ist, daß aus jenem plebs der Menschheit, welcher, in zahlloser Menge, wie Ungeziefer, überall Alles erfüllt und bedeckt, und stets bereit ist, Jedes, ohne Unterschied zu ergreifen, um damit seiner Langenweile, wie unter andern Umständen seinem Mangel, zu Hülfe zu kommen, — auch dort Einige sich einschleichen, oder eindrängen und dann bald entweder die ganze Sache zerstören, oder sie so verändern, daß sie ziemlich das Gegentheil der ersten Absicht wird. —

Uebrigens kann man die Geselligkeit auch betrachten als ein geistiges Erwärmen der Menschen an einander, gleich jenem körperlichen, welches sie, bei großer Kälte, durch Zusammendrängen hervorbringen. Allein wer selbst viel geistige Wärme hat, bedarf solcher Gruppirung nicht. Eine in diesem Sinne von mir erdachte Fabel wird man im 2. Bande dieses Werkes finden, im letzten Kapitel.

Diesem Allen zufolge steht die Geselligkeit eines Jeden ungefähr im umgekehrten Verhältnisse seines intellektuellen Werthes, und „er ist sehr ungesellig" sagt beinahe schon „er ist ein Mann von großen Eigenschaften."

Dem intellektuell hochstehenden Menschen gewährt nämlich die Einsamkeit einen zwiefachen Vortheil: erstlich den, mit sich selber zu sein, und zweitens den, nicht mit Andern zu sein. Diesen letzteren wird man hoch anschlagen, wenn man bedenkt, wie viel Zwang, Beschwerde und selbst Gefahr jeder Umgang mit sich bringt. Tout notre mal vient de ne pouvoir être seul, sagt Labruyère. Geselligkeit gehört zu den gefährlichen, ja, verderblichen Neigungen, da sie uns in Kontakt bringt mit Wesen, deren große Mehrzahl moralisch schlecht und intellektuell stumpf oder verkehrt ist. Der Ungesellige ist Einer, der ihrer nicht bedarf. An sich selber so viel zu haben, daß man der Gesellschaft nicht bedarf, ist schon deshalb ein großes Glück, weil fast alle unsere Leiden aus der Gesellschaft entspringen, und die Geistesruhe, welche, nächst der Gesundheit, das wesentlichste Element unseres Glückes ausmacht, durch jede Gesellschaft gefährdet wird und daher ohne ein bedeutendes Maaß von Einsamkeit nicht bestehen kann. Um des Glückes der Geistesruhe theilhaft zu werden, entsagten die Kyniker jedem Besitz; wer in gleicher Absicht der Gesellschaft entsagt, hat das weiseste Mittel erwählt. Denn so treffend, wie schön, ist was Bernardin de St. Pierre sagt: la diète des alimens nous rend la santé du corps, et celle des hommes la tranquillité de l'âme. Sonach hat, wer sich zeitig mit der Einsamkeit befreundet, ja, sie lieb gewinnt, eine Goldmine erworben. Aber keineswegs vermag dies Jeder. Denn, wie ursprünglich die Noth, so treibt, nach Beseitigung dieser, die Langeweile die Menschen zusammen. Ohne Beide bliebe wohl Jeder allein, schon weil nur in der Einsamkeit die Umgebung der ausschließlichen Wichtigkeit, ja Einzigkeit entspricht, die Jeder in seinen eigenen Augen hat, und welche vom Weltgedränge zu nichts verkleinert wird, wo sie, bei jedem Schritt, ein schmerzliches démenti erhält. In diesem Sinne ist die Einsamkeit sogar der natürliche Zustand eines Jeden; sie setzt ihn wieder ein, als ersten Adam, in das ursprüngliche, seiner Natur angemessene Glück.

Aber hatte doch auch Adam weder Vater, noch Mutter! Daher wieder ist, in einem andern Sinne, die Einsamkeit dem Menschen nicht natürlich; sofern nämlich er, bei seinem Eintritt in die Welt, sich nicht allein, sondern zwischen Eltern und Geschwistern, also in Gemeinschaft, gefunden hat. Demzufolge kann die Liebe zur Einsam-

keit nicht als ursprünglicher Hang dasein, sondern erst in Folge der Erfahrung und des Nachdenkens entstehen, und Dies wird Statt haben, nach Maaßgabe der Entwickelung eigener geistiger Kraft, zugleich aber auch mit der Zunahme der Lebensjahre, wonach denn, im Ganzen genommen, der Geselligkeitstrieb eines Jeden im umgekehrten Verhältnisse seines Alters stehen wird. Das kleine Kind erhebt ein Angst- und Jammergeschrei, sobald es nur einige Minuten allein gelassen wird. Dem Knaben ist das Alleinsein eine große Pönitenz. Jünglinge gesellen sich leicht zu einander, nur die edleren und hochgesinnten unter ihnen suchen schon bisweilen die Einsamkeit; jedoch einen ganzen Tag allein zuzubringen wird ihnen noch schwer. Dem Manne hingegen ist Dies leicht; er kann schon viel allein sein, und desto mehr, je älter er wird. Der Greis, welcher aus verschwundenen Generationen allein übrig geblieben und dazu den Lebensgenüssen theils entwachsen, theils abgestorben ist, findet an der Einsamkeit sein eigentliches Element. Immer aber wird hiebei, in den Einzelnen, die Zunahme der Neigung zur Absonderung und Einsamkeit nach Maaßgabe ihres intellektuellen Werthes erfolgen. Denn dieselbe ist, wie gesagt, keine rein natürliche, direkt durch die Bedürfnisse hervorgerufene, vielmehr bloß eine Wirkung gemachter Erfahrung und Reflexion über solche, namentlich der erlangten Einsicht in die moralisch und intellektuell elende Beschaffenheit der allermeisten Menschen, bei welcher das Schlimmste ist, daß, im Individuum, die moralischen und die intellektuellen Unvollkommenheiten desselben konspiriren und sich gegenseitig in die Hände arbeiten, woraus dann allerlei höchst widerwärtige Phänomene hervorgehen, welche den Umgang der meisten Menschen ungenießbar, ja, unerträglich machen. So kommt es denn, daß, obwohl in dieser Welt gar Vieles recht schlecht ist, doch das Schlechteste darin die Gesellschaft bleibt, so daß selbst Voltaire, der gesellige Franzose, hat sagen müssen: la terre est couverte de gens qui ne méritent pas qu'on leur parle. Denselben Grund giebt auch der die Einsamkeit so stark und beharrlich liebende, sanftmüthige Petrarka für diese Neigung an:

Cercato ho sempre solitaria vita
(Le rive il sanno, e le campagne, e i boschi),
Per fuggir quest' ingegni e loschi,
Che la strada del ciel' hanno smarita.

Im gleichen Sinne führt er die Sache aus, in seinem schönen Buche de vita solitaria, welches Zimmermann's Vorbild zu seinem berühmten Werke über die Einsamkeit gewesen zu sein scheint. Eben

diesen bloß sekundären und mittelbaren Ursprung der Ungeselligkeit drückt, in seiner sarkastischen Weise, Chamfort aus, wenn er sagt: on dit quelquefois d'un homme qui vit seul, il n'aime pas la société. C'est souvent comme si on disait d'un homme, quil n'aime pas la promenade, sous le prétexte qu'il ne se promène pas volontiers le soir dans la forêt de Bondy. Im selben Sinne sagt Sadi, der Perser, im Gulistan (s. die Uebers. v. Graf p. 65): „Seit dieser Zeit haben wir von der Gesellschaft Abschied genommen und uns den Weg der Absonderung vorgenommen; denn die Sicherheit ist in der Einsamkeit." Aber auch der sanfte und christliche Angelus Silesius sagt, in seiner Weise und mythischen Sprache, ganz dasselbe:

„Herodes ist ein Feind, der Joseph der Verstand,
Dem macht Gott die Gefahr im Traum (im Geist) bekannt.
Die Welt ist Bethlehem, Aegypten Einsamkeit:
Fleuch, meine Seele! Fleuch, sonst stirbest du vor Leid."

In gleichem Sinne läßt sich Jordanus Brunus vernehmen: tanti uomini, che in terra hanno voluto gustare vita celeste, dissero con una voce: „ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine". In gleichem Sinne berichtet Sadi, im Gulistan, von sich selbst: „meiner Freunde in Damaskus überdrüssig zog ich mich in die Wüste bei Jerusalem zurück, die Gesellschaft der Thiere aufzusuchen." Kurz, in gleichem Sinne haben alle geredet, die Prometheus aus besserem Thone geformet hatte. Welchen Genuß kann ihnen der Umgang mit Wesen gewähren, zu denen sie nur vermittelst des Niedrigsten und Unedelsten in ihrer eigenen Natur, nämlich des Alltäglichen, Trivialen und Gemeinen darin, irgend Beziehungen haben, die eine Gemeinschaft begründen, und denen, weil sie nicht zu ihrem niveau sich erheben können, nichts übrig bleibt, als sie zu dem ihrigen herabzuziehen, was demnach ihr Trachten wird? Sonach ist es ein aristokratisches Gefühl, welches den Hang zur Absonderung und Einsamkeit nährt. Alle Lumpe sind gesellig, zum Erbarmen; daß hingegen ein Mensch edlerer Art sei, zeigt sich zunächst daran, daß er kein Wohlgefallen an den Uebrigen hat, sondern mehr und mehr die Einsamkeit ihrer Gesellschaft vorzieht und dann allmählich, mit den Jahren, zu der Einsicht gelangt, daß es, seltene Ausnahmen abgerechnet, in der Welt nur die Wahl giebt zwischen Einsamkeit und Gemeinheit. Sogar auch Dieses, so hart es klingt, hat selbst Angelus Silesius, seiner christlichen Milde und Liebe ungeachtet, nicht ungesagt lassen können:

„Die Einsamkeit ist noth; doch sei nur nicht gemein,
So kannst du überall in einer Wüste sein."

Was nun aber gar die großen Geister betrifft, so ist es wohl natürlich, daß diese eigentlichen Erzieher des ganzen Menschengeschlechtes zu häufiger Gemeinschaft mit den Uebrigen so wenig Neigung fühlen, als den Pädagogen anwandelt, sich in das Spiel der ihn umlärmenden Kinderheerde zu mischen. Denn sie, die auf die Welt gekommen sind, um sie auf dem Meer ihrer Irrthümer der Wahrheit zuzulenken und aus dem finstern Abgrund ihrer Rohheit und Gemeinheit nach oben, dem Lichte zu, der Bildung und Veredlung entgegen zu ziehen, — sie müssen zwar unter ihnen leben, ohne jedoch eigentlich zu ihnen zu gehören, fühlen sich daher, von Jugend auf, als merklich von den andern verschiedene Wesen, kommen aber erst allmählich, mit den Jahren, zur deutlichen Erkenntniß der Sache, wonach sie dann Sorge tragen, daß sie zu ihrer geistigen Entfernung von den Andern auch die physische komme, und Keiner ihnen nahe rücken darf, er sei denn schon selbst ein mehr oder weniger Eximirter von der allgemeinen Gemeinheit.

Aus diesem Allen ergiebt sich also, daß die Liebe zur Einsamkeit nicht direkt und als ursprünglicher Trieb auftritt, sondern sich indirekt, vorzüglich bei edleren Geistern und erst nach und nach entwickelt, nicht ohne Ueberwindung des natürlichen Geselligkeitstriebes, ja, unter gelegentlicher Opposition mephistophelischer Einflüsterung:

„Hör' auf, mit deinem Gram zu spielen,
Der, wie ein Geier, dir am Leben frißt:
Die schlechteste Gesellschaft läßt dich fühlen,
Daß du ein Mensch mit Menschen bist."

Einsamkeit ist das Loos aller hervorragenden Geister, sie werden solche bisweilen beseufzen, aber stets sie als das kleinere von zwei Uebeln erwählen. Mit zunehmendem Alter wird jedoch das sapere aude in diesem Stücke immer leichter und natürlicher, und in den sechziger Jahren ist der Trieb zur Einsamkeit ein wirklich naturgemäßer, ja instinktartiger. Denn jetzt vereinigt sich Alles, ihn zu befördern. Der stärkste Zug zur Geselligkeit, Weiberliebe und Geschlechtstrieb, wirkt nicht mehr; ja, die Geschlechtslosigkeit des Alters legt den Grund zu einer gewissen Selbstgenügsamkeit, die allmählich den Geselligkeitstrieb überhaupt absorbirt. Von tausend Täuschungen und Thorheiten ist man zurückgekommen, das aktive Leben ist meistens abgethan, man hat nichts mehr zu erwarten, hat keine Pläne und Absichten mehr; die Generation, der man eigentlich angehört, lebt nicht mehr; von einem fremden Geschlecht umgeben, steht man schon ob-

jektiv und wesentlich allein. Dabei hat der Flug der Zeit sich beschleunigt, und geistig möchte man sie noch benutzen. Denn, wenn nur der Kopf seine Kraft behalten hat, so machen jetzt die vielen erlangten Kenntnisse und Erfahrungen, die allmählich vollendete Durcharbeitung aller Gedanken und die große Uebungsfähigkeit aller Kräfte das Studium jeder Art interessanter und leichter, als jemals. Man sieht klar in tausend Dingen, die früher noch wie im Nebel lagen, man gelangt zu Resultaten und fühlt seine ganze Ueberlegenheit. In Folge langer Erfahrung hat man aufgehört, von den Menschen viel zu erwarten, da sie, im Ganzen genommen, nicht zu den Leuten gehören, welche bei näherer Bekanntschaft gewinnen; vielmehr weiß man, daß, von seltenen Glücksfällen abgesehen, man nichts antreffen wird, als sehr defekte Exemplare der menschlichen Natur, welche es besser ist, unberührt zu lassen. Man ist daher den gewöhnlichen Täuschungen nicht mehr ausgesetzt, merkt Jedem bald an, was er ist und wird selten den Wunsch fühlen, nähere Verbindung mit ihm einzugehen. Endlich ist auch, zumal wenn man an der Einsamkeit eine Jugendfreundin erkennt, die Gewohnheit der Isolation und des Umgangs mit sich selbst hinzugekommen und zur zweiten Natur geworden. Demnach ist jetzt die Liebe zur Einsamkeit, welche früher dem Geselligkeitstriebe erst abgerungen werden mußte, eine ganz natürliche und einfache, man ist in der Einsamkeit, wie der Fisch im Wasser. Daher fühlt jede vorzügliche, folglich den übrigen unähnliche, mithin allein stehende Individualität sich, durch diese ihr wesentliche Isolation, zwar in der Jugend gedrückt, aber im Alter erleichtert.

Denn freilich wird dieses wirklichen Vorzugs des Alters Jeder immer nur nach Maaßgabe seiner intellektuellen Kräfte theilhaft, also der eminente Kopf vor Allen, jedoch in geringerem Grade wohl Jeder. Nur höchst dürftige und gemeine Naturen werden im Alter noch so gesellig sein, wie ehedem, sie sind der Gesellschaft, zu der sie nicht mehr passen, beschwerlich, und bringen es höchstens dahin, tolerirt zu werden, während sie ehemals gesucht wurden.

An dem dargelegten, entgegengesetzten Verhältnisse zwischen der Zahl unsrer Lebensjahre und dem Grade unsrer Geselligkeit läßt sich auch noch eine theologische Seite herausfinden. Je jünger der Mensch ist, desto mehr hat er noch, in jeder Beziehung, zu lernen; nun hat ihn die Natur auf den wechselseitigen Unterricht verwiesen, welchen Jeder im Umgange mit seines Gleichen empfängt und in Hinsicht auf welchen die menschliche Gesellschaft eine große Bell-Lancaster'sche Erziehungsanstalt genannt werden kann, da Bücher und Schulen künst-

liche, weil vom Plane der Natur abliegende Anstalten sind. Sehr zweckmäßig also besucht er die natürliche Unterrichtsanstalt desto fleißiger, je jünger er ist.

Nihil est ab omni parte beatum sagt Horaz, und „Kein Lotus ohne Stängel" lautet ein indisches Sprichwort; so hat denn auch die Einsamkeit, neben so vielen Vortheilen, ihre kleinen Nachtheile und Beschwerden, die jedoch, im Vergleich mit denen der Gesellschaft, gering sind, daher wer etwas Rechtes an sich selber hat, es immer leichter finden wird, ohne die Menschen auszukommen, als mit ihnen. — Unter jenen Nachtheilen ist übrigens einer, der nicht so leicht, wie die übrigen, zum Bewußtsein gebracht wird, nämlich dieser; wie durch anhaltend fortgesetztes Zuhausebleiben unser Leib so empfindlich gegen äußere Einflüsse wird, daß jedes kühle Lüftchen ihn krankhaft affizirt, so wird, durch anhaltende Zurückgezogenheit und Einsamkeit, unser Gemüth so empfindlich, daß wir durch die unbedeutendsten Vorfälle, Worte, wohl gar durch bloße Mienen, uns beunruhigt, oder gekränkt, oder verletzt fühlen, während Der, welcher stets im Getümmel bleibt, Dergleichen gar nicht beachtet.

Wer nun aber, zumal in jüngern Jahren, so oft ihn auch schon gerechtes Mißfallen an den Menschen in die Einsamkeit zurückgescheucht hat, doch die Oede derselben, auf die Länge, zu ertragen nicht vermag, dem rathe ich, daß er sich gewöhne, einen Theil seiner Einsamkeit in die Gesellschaft mitzunehmen, also daß er lerne, auch in der Gesellschaft, in gewissem Grade, allein zu sein, demnach was er denkt nicht sofort den Andern mitzutheilen, und andrerseits mit Dem, was sie sagen, es nicht genau zu nehmen, vielmehr, moralisch wie intellektuell, nicht viel davon zu erwarten und daher, hinsichtlich ihrer Meinungen, diejenige Gleichgültigkeit in sich zu befestigen, die das sicherste Mittel ist, um stets eine lobenswerthe Toleranz zu üben. Er wird alsdann, obwohl mitten unter ihnen, doch nicht so ganz in ihrer Gesellschaft sein, sondern hinsichtlich ihrer sich mehr rein objektiv verhalten; Dies wird ihn vor zu genauer Berührung mit der Gesellschaft, und dadurch vor jeder Besudelung, oder gar Verletzung, schützen. Sogar eine lesenswerthe dramatische Schilderung dieser restringirten, oder verschanzten Geselligkeit besitzen wir am Lustspiel „el Café o sea la comedia nueva" von Moratin, und zwar im Charakter des D. Pedro daselbst, zumal in der zweiten und dritten Scene des ersten Akts. In diesem Sinne kann man auch die Gesellschaft einem Feuer vergleichen, an welchem der Kluge sich in gehöriger Entfernung wärmt, nicht aber hineingreift, wie der Thor, der dann, nachdem er sich ver-

brannt hat, in die Kälte der Einsamkeit flieht und jammert, daß das Feuer brennt.

10) Neid ist dem Menschen natürlich; dennoch ist er ein Laster und ein Unglück zugleich*). Wir sollen daher ihn als den Feind unsers Glückes betrachten und als einen bösen Dämon zu ersticken suchen. Hiezu leitet uns Seneka an, mit den schönen Worten: nostra nos sine comparatione delectent; nunquam erit felix quem torquebit felicior (de ira III, 30), und wiederum: quum adsquexeris quot te antecedant, cogita quot sequantur (ep. 15); also wir sollen öfter Die betrachten, welche schlimmer daran sind, als wir, denn Die, welche besser daran zu sein scheinen. Sogar wird, bei eingetretenen, wirklichen Uebeln, uns den wirksamsten, wiewohl aus derselben Quelle mit dem Neide fließenden Trost die Betrachtung größerer Leiden, als die unsrigen sind, gewähren, und nächstdem der Umgang mit Solchen, die mit uns im selben Falle sich befinden, mit den sociis malorum.

Soviel von der aktiven Seite des Neides. Von der passiven ist zu erwägen, daß kein Haß so unversöhnlich ist, wie der Neid, daher wir nicht unablässig und eifrig bemüht sein sollten, ihn zu erregen, vielmehr besser thäten, diesen Genuß, wie manchen andern, der gefährlichen Folgen wegen, uns zu versagen. — Es giebt drei Aristokratien; 1) die der Geburt uud des Ranges, 2) die Geldaristokratie, 3) die geistige Aristokratie. Letztere ist eigentlich die vornehmste, wird auch dafür anerkannt, wenn man ihr nur Zeit läßt; hat doch schon Friedrich der Große gesagt: les âmes privelègiées rangent à l'égal des souverains, und zwar zu seinem Hofmarschall, der Anstoß nahm, daß, während Minister und Generäle an der Marschallstafel aßen, Voltaire an einer Tafel Platz nehmen sollte, an welcher bloß regierende Herren und ihre Prinzen saßen. Jede diese Aristokratien ist umgeben von einem Heer ihrer Neider, welche gegen jeden ihr Angehörigen heimlich erbittert und, wenn sie ihn nicht zu fürchten haben, bemüht sind, ihm auf mannigfaltige Weise zu verstehen zu geben, „du bist nichts mehr, als wir!" Aber gerade diese Bemühungen verrathen ihre Ueberzeugung vom Gegentheil. Das von den Beneideten dagegen anzuwendende Verfahren besteht im Fernhalten aller, dieser Schaar Angehörigen nnd im möglichsten Vermeiden jeder Berührung mit ihnen, so daß sie durch eine weite Kluft getrennt bleiben, wo aber dies nicht angeht, im höchst gelassenen Ertragen ihrer Bemühungen,

*) Der Neid der Menschen zeigt an, wie unglücklich sie sich fühlen; ihre beständige Aufmerksamkeit auf fremdes Thun und Lassen, wie sehr sie sich langweilen.

deren Quelle sie ja neutralisirt. Auch sehen wir dasselbe durchgängig angewandt. Hingegen werden die der einen Aristokratie Angehörigen sich mit denen einer der beiden andern meistens gut und ohne Neid vertragen, weil Jeder seinen Vorzug gegen den der Andern in die Wage legt.

11) Man überlege ein Vorhaben reiflich und wiederholt, ehe man dasselbe ins Werk setzt, und selbst nachdem man Alles auf das Gründlichste durchdacht hat, räume man noch der Unzulänglichkeit aller menschlichen Erkenntniß etwas ein, in Folge welcher es immer noch Umstände geben kann, die zu erforschen oder vorherzusehen unmöglich ist und welche die ganze Berechnung unrichtig machen könnten. Dieses Bedenken wird stets ein Gewicht auf die negative Schaale legen und uns anrathen, in wichtigen Dingen, ohne Noth, nichts zu rühren: quieta non movere. Ist man aber ein Mal zum Entschluß gekommen und hat Hand ans Werk gelegt, so daß jetzt Alles seinen Verlauf zu nehmen hat und nur noch der Ausgang abzuwarten steht, dann ängstige man sich nicht durch stets erneuerte Ueberlegung des bereits Vollzogenen und durch wiederholtes Bedenken der möglichen Gefahr, vielmehr entschlage man der Sache sich gänzlich, halte das ganze Gedankenfach derselben verschlossen, sich mit der Ueberzeugung beruhigend, daß man Alles zu seiner Zeit reiflich erwogen habe. Diesen Rath ertheilt auch das italienische Sprichwort legala bene, e poi lascia la andare, welches Goethe übersetzt „Du, sattle gut und reite getrost“, — wie denn, beiläufig gesagt, ein großer Theil seiner unter der Rubrik „Sprichwörtlich“ gegebenen Gnomen übersetzte italienische Sprichwörter sind. — Kommt dennoch ein schlimmer Ausgang, so ist es, weil alle menschlichen Angelegenheiten dem Zufall und dem Irrthum unterliegen. Daß S o k r a t e s, der Weiseste der Menschen, um nur in seinen eigenen, persönlichen Angelegenheiten das Richtige zu treffen, oder wenigstens Fehltritte zu vermeiden, eines warnenden D ä m o n i o n s bedurfte, beweist, daß hiezu kein menschlicher Verstand ausreicht. Daher ist jener, angeblich von einem Papste herrührende Ausspruch, daß von jedem Unglück, das uns trifft, wir selbst, wenigstens in irgend etwas, die Schuld tragen, nicht unbedingt und in allen Fällen wahr; wiewohl bei Weitem in den meisten. Sogar scheint das Gefühl hievon viel Antheil daran zu haben, daß die Leute ihr Unglück möglichst zu verbergen suchen und, so weit es gelingen will, eine zufriedene Miene aufsetzen. Sie besorgen, daß man vom Leiden auf die Schuld schließen werde.

12) Bei einem unglücklichen Ereigniß, welches bereits eingetreten,

also nicht mehr zu ändern ist, soll man sich nicht ein Mal den Gedanken, daß dem anders sein könnte, noch weniger den, wodurch es hätte abgewendet werden können, erlauben; denn gerade er steigert den Schmerz ins Unerträgliche, so daß man damit zum ἑαυτοντιμορουμενος wird. Vielmehr mache man es wie der König David, der, so lange sein Sohn krank darniederlag, den Jehovah unablässig mit Bitten und Flehen bestürmte, als er aber gestorben war, ein Schnippchen schlug und nicht weiter daran dachte. Wer aber dazu nicht leichtsinnig genug ist, flüchte sich auf den fatalistischen Standpunkt, indem er sich die große Wahrheit verdeutlicht, daß Alles, was geschieht, nothwendig eintritt, also unabwendbar ist.

Bei allen Dem ist diese Regel einseitig. Sie taugt zwar zu unserer unmittelbaren Erleichterung und Beruhigung bei Unglücksfällen; allein wenn an diesen, wie doch meistens, unsere eigene Nachlässigkeit, oder Verwegenheit, wenigstens zum Theil, Schuld ist, so ist die wiederholte, schmerzhafte Ueberlegung, wie Dem hätte vorgebeugt werden können, zu unserer Witzigung und Besserung, also für die Zukunft, eine heilsame Selbstzüchtigung. Und gar offenbar begangene Fehler sollen wir nicht, wie wir doch pflegen, vor uns selber zu entschuldigen, oder zu beschönigen, oder zu verkleinern suchen, sondern sie uns eingestehen und in ihrer ganzen Größe deutlich uns vor Augen bringen, um den Vorsatz, sie künftig zu vermeiden, fest fassen zu können. Freilich hat man sich dabei den großen Schmerz der Unzufriedenheit mit sich selbst anzuthun: aber ὁ μη δαρεις ανθρωπος ου παιδευεται.

13) In Allem, was unser Wohl und Wehe betrifft, sollen wir *die Phantasie im Zügel halten*; also zuvörderst keine Luftschlösser bauen, weil diese zu kostspielig sind, indem wir, gleich darauf, sie, unter Seufzern, wieder einzureißen haben. Aber noch mehr sollen wir uns hüten, durch das Ausmalen bloß möglicher Unglücksfälle unser Herz zu ängstigen. Wenn nämlich diese ganz aus der Luft gegriffen oder doch sehr weit hergeholt wären, so würden wir, beim Erwachen aus einem solchen Traume, gleich wissen, daß Alles nur Gaukelei gewesen, daher uns der bessern Wirklichkeit um so mehr freuen und allenfalls eine Warnung gegen ganz entfernte, wiewohl mögliche Unglücksfälle daraus entnehmen. Allein mit dergleichen spielt unsere Phantasie nicht leicht; ganz müßigerweise baut sie höchstens heitere Luftschlösser. Der Stoff zu ihren finstern Träumen sind Unglücksfälle, die uns, wenn auch aus der Ferne, doch einigermaaßen wirklich bedrohen; diese vergrößert sie, bringt ihre Möglichkeit viel näher, als

sie in Wahrheit ist, und malt sie auf das Fürchterlichste aus. Einen solchen Traum können wir, beim Erwachen, nicht sogleich abschütteln, wie den heitern; denn diesen widerlegt alsbald die Wirklichkeit und läßt höchstens eine schwache Hoffnung im Schooße der Möglichkeit übrig. Aber haben wir uns den schwarzen Phantasien (blue devils) überlassen, so haben sie uns Bilder nahe gebracht, die nicht so leicht wieder weichen; denn die Möglichkeit der Sache, im Allgemeinen, steht fest, und den Maaßstab des Grades derselben vermögen wir nicht jederzeit anzulegen; sie wird nun leicht zur Wahrscheinlichkeit, und wir haben uns der Angst in die Hände geliefert. Daher also sollen wir die Dinge, welche unser Wohl und Wehe betreffen, bloß mit dem Auge der Vernunft und der Urtheilskraft betrachten, folglich in trockener und kalter Ueberlegung, mit bloßen Begriffen und in abstracto operiren. Die Phantasie soll dabei aus dem Spiele bleiben; denn urtheilen kann sie nicht, sondern bringt bloße Bilder vor die Augen, welche das Gemüth unnützer und oft sehr peinlicher Weise bewegen. Am strengsten sollte diese Regel Abends beobachtet werden. Denn wie die Dunkelheit uns furchtsam macht und uns überall Schreckensgestalten erblicken läßt, so wirkt, ihr analog, die Undeutlichkeit der Gedanken, weil jede Ungewißheit Unsicherheit gebiert; deshalb nehmen des Abends, wenn die Abspannung Verstand und Urtheilskraft mit einer subjektiven Dunkelheit überzogen hat, der Intellekt müde und θορυβουμενος ist und den Dingen nicht auf den Grund zu kommen vermag, die Gegenstände unsrer Meditation, wenn sie unsere persönlichen Verhältnisse betreffen, leicht ein gefährliches Ansehen an und werden zu Schreckbildern. Am meisten ist dies der Fall Nachts, im Bette, wo der Geist völlig abgespannt und daher die Urtheilskraft ihrem Geschäfte gar nicht mehr gewachsen, die Phantasie aber noch rege ist. Da giebt die Nacht Allem und Jedem ihren schwarzen Anstrich. Daher sind unsere Gedanken vor dem Einschlafen, oder gar beim nächtlichen Erwachen, meistens fast eben so arge Verzerrungen und Verkehrungen der Dinge, wie die Träume es sind, und dazu, wenn sie persönliche Angelegenheiten betreffen, gewöhnlich pechschwarz, ja, entsetzlich. Am Morgen sind dann alle solche Schreckbilder, so gut wie die Träume, verschwunden; dies bedeutet das spanische Sprichwort: noche tinta, blanco el dia [die Nacht ist gefärbt, weiß ist der Tag). Aber auch schon Abends, sobald das Licht brennt, sieht der Verstand, wie das Auge, nicht so klar, wie bei Tage; daher diese Zeit nicht zur Meditation ernster, zumal unangenehmer Angelegenheiten geeignet ist. Hiezu ist der Morgen die rechte Zeit, wie er es überhaupt zu allen Lei-

stungen, ohne Ausnahme, sowohl den geistigen, wie den körperlichen, ist. Denn der Morgen ist die Jugend des Tages; Alles ist heiter, frisch und leicht; wir fühlen uns kräftig und haben alle unsere Fähigkeiten zu völliger Disposition. Man soll ihn nicht durch spätes Aufstehen verkürzen, noch auch an unwürdige Beschäftigungen, oder Gespräche verschwenden, sondern ihn als die Quintessenz des Lebens betrachten und gewissermaaßen heilig halten. Hingegen ist der Abend das Alter des Tages; wir sind Abends matt, geschwätzig und leichtsinnig. Jeder Tag ist ein kleines Leben, — jedes Erwachen und Aufstehen eine kleine Geburt, jeder frische Morgen eine kleine Jugend, und jedes zu Bette Gehen und Einschlafen ein kleiner Tod.

Ueberhaupt aber hat Gesundheitszustand, Schlaf, Nahrung, Temperatur, Wetter, Umgebung und noch viel anderes Aeußerliches auf unsere Stimmung, und diese auf unsere Gedanken, einen mächtigen Einfluß. Daher ist, wie unsere Ansicht einer Angelegenheit, so auch unsere Fähigkeit zu einer Leistung so sehr der Zeit und selbst dem Orte unterworfen. Darum also

„Nehmt die gute Stimmung wahr"
Denn sie kommt so selten."

G.

Nicht etwa bloß objektive Konceptionen und Originalgedanken muß man abwarten, ob und wann es ihnen zu kommen beliebt, sondern selbst die gründliche Ueberlegung einer persönlichen Angelegenheit gelingt nicht immer zu der Zeit, die man zum voraus für sie bestimmt und wann man sich dazu zurechtgesetzt hat, sondern auch sie wählt sich ihre Zeit selbst, wo alsdann der ihr angemessene Gedankengang unaufgefordert rege wird und wir mit vollem Antheil ihn verfolgen.

Zur anempfohlenen Zügelung der Phantasie gehört auch noch, daß wir ihr nicht gestatten, ehemals erlittenes Unrecht, Schaden, Verlust, Beleidigungen, Zurücksetzungen, Kränkungen u. dgl. uns wieder zu vergegenwärtigen und auszumalen, weil wir dadurch den längst schlummernden Unwillen, Zorn und alle gehässigen Leidenschaften wieder aufregen, wodurch unser Gemüth verunreinigt wird. Denn, nach einem schönen, vom Neuplatoniker Proklos beigebrachten Gleichniß, ist, wie in jeder Stadt, neben den Edlen und Ausgezeichneten, auch der Pöbel jeder Art (οχλος) wohnt, so in jedem, auch dem edelsten und erhabensten Menschen das ganz Niedrige und Gemeine der menschlichen, ja thierischen Natur, der Anlage nach, vorhanden. Dieser Pöbel darf nicht zum Tumult aufgeregt werden, noch darf er aus den Fenstern schauen,

da er sich häßlich ausnimmt; die bezeichneten Phantasiestücke sind aber die Demagogen desselben. Hieher gehört auch, daß die kleinste Widerwärtigkeit, sei sie von Menschen oder Dingen ausgegangen, durch fortgesetztes Brüten darüber und Ausmalen mit grellen Farben und nach vergrößertem Maaßstabe, zu einem Ungeheuer anschwellen kann, darüber man außer sich geräth. Alles Unangenehme soll man vielmehr höchst prosaisch und nüchtern auffassen, damit man es möglichst leicht nehmen könne.

Wie kleine Gegenstände, dem Auge nahe gehalten, unser Gesichtsfeld beschränkend, die Welt verdecken, — so werden oft die Menschen und Dinge unserer nächsten Umgebung, so höchst unbedeutend und gleichgültig sie auch seien, unsere Aufmerksamkeit und Gedanken über die Gebühr beschäftigen, dazu noch auf unerfreuliche Weise, und werden wichtige Gedanken und Angelegenheiten verdrängen. Dem soll man entgegenarbeiten.

14) Beim Anblick Dessen, was wir nicht besitzen, steigt gar leicht in uns der Gedanke auf: „Wie, wenn Das mein wäre?" und er macht uns die Entbehrung fühlbar. Statt dessen sollten wir öfter fragen: „Wie, wenn Das nicht mein wäre?", ich meine, wir sollten Das, was wir besitzen, bisweilen so anzusehen uns bemühen, wie es uns vorschweben würde, nachdem wir es verloren hätten, und zwar Jedes, was es auch sei, Eigenthum, Gesundheit, Freunde, Geliebte, Weib, Kind, Pferd und Hund; denn meistens belehrt erst der Verlust uns über den Werth der Dinge. Hingegen in Folge der anempfohlenen Betrachtungsweise derselben wird erstlich ihr Besitz uns unmittelbar mehr, als zuvor, beglücken, und zweitens werden wir auf alle Weise dem Verlust vorbeugen, also das Eigenthum nicht in Gefahr bringen, die Freunde nicht erzürnen, die Treue des Weibes nicht der Versuchung aussetzen, die Gesundheit der Kinder bewachen u. s. f. — Oft suchen wir das Trübe der Gegenwart aufzuhellen durch Spekulation auf günstige Möglichkeiten und ersinnen vielerlei chimärische Hoffnungen, von denen jede mit einer Enttäuschung schwanger ist, die nicht ausbleibt, wenn jene an der harten Wirklichkeit zerschellt. Besser wäre es, die vielen schlimmen Möglichkeiten zum Gegenstand unserer Spekulation zu machen, welches theils Vorkehrungen zu ihrer Abwehr, theils angenehme Ueberraschungen, wenn sie sich nicht verwirklichen, veranlassen würde. Sind wir doch, nach etwas ausgestandener Angst, stets merklich heiter. Ja, es ist sogar gut, große Unglücksfälle, die uns möglicherweise treffen könnten, uns bisweilen zu vergegenwärtigen, um nämlich die uns nachher wirklich treffenden viel kleineren leichter

zu ertragen, indem wir dann durch den Rückblick auf jene großen, nicht eingetroffenen, uns trösten. Ueber diese Regel ist jedoch die ihr vorhergegangene nicht zu vernachlässigen.

15) Weil die uns betreffenden Angelegenheiten und Begebenheiten ganz vereinzelt, ohne Ordnung und ohne Beziehung auf einander, im grellsten Kontrast und ohne irgend etwas Gemeinsames, als eben daß sie unsere Angelegenheiten sind, auftreten und durcheinanderlaufen, so muß unser Denken und Sorgen um sie eben so abrupt sein, damit es ihnen entspreche. — Sonach müssen wir, wenn wir Eines vornehmen, von allem Andern abstrahiren und uns der Sache entschlagen, um Jedes zu seiner Zeit zu besorgen, zu genießen, zu erdulden, ganz unbekümmert um das Uebrige; wir müssen also gleichsam Schiebfächer unserer Gedanken haben, von denen wir eines öffnen, derweilen alle andern geschlossen bleiben. Dadurch erlangen wir, daß nicht eine schwer lastende Sorge jeden kleinen Genuß der Gegenwart verkümmere und uns alle Ruhe raube, daß nicht eine Ueberlegung die andere verdränge, daß nicht die Sorge für eine wichtige Angelegenheit die Vernachlässigung vieler geringen herbeiführe u. s. f. Zumal aber soll wer hoher und edler Betrachtungen fähig ist, seinen Geist durch persönliche Angelegenheiten und niedrige Sorgen nie so ganz einnehmen und erfüllen lassen, daß sie jenen den Zugang versperren, denn das wäre recht eigentlich propter vitam vivendi perdere causas. — Freilich ist zu dieser Lenkung und Ablenkung unsrer selbst, wie zu so viel Anderm, Selbstzwang erfordert; zu diesem aber sollte uns die Ueberlegung stärken, daß jeder Mensch gar vielen und großen Zwang von außen zu erdulden hat, ohne welchen es in keinem Leben abgeht, daß jedoch ein kleiner, an der rechten Stelle angebrachter Selbstzwang nachmals vielem Zwange von außen vorbeugt, wie ein kleiner Abschnitt des Kreises zunächst dem Centrum einem oft hundert Mal größeren an der Peripherie entspricht. Durch nichts entziehen wir uns so sehr dem Zwange von außen, wie durch Selbstzwang; das besagt Seneka's Ausspruch: si tibi vis omnia subjicere, te subjice rationi (ep. 37). Auch haben wir den Selbstzwang noch immer in der Gewalt, und können, im äußersten Fall, oder wo er unsere empfindlichste Stelle trifft, etwas nachlassen; hingegen der Zwang von außen ist ohne Rücksicht, ohne Schonung und unbarmherzig. Daher ist es weise, diesem durch jenen zuvorzukommen.

16) Unsern Wünschen ein Ziel stecken, unsere Begierden im Zaume halten, unsern Zorn bändigen, stets eingedenk, daß dem Einzelnen nur ein unendlich kleiner Theil alles Wünschenswerthen erreichbar ist,

hingegen viele Uebel Jeden treffen müssen, also, mit einem Worte απεχειν και ανεχειν, abstinere et sustinere, — ist eine Regel, ohne deren Beobachtung weder Reichthum noch Macht verhindern können, daß wir uns armselig fühlen. Dahin zielt Horaz:

Inter cuncta leges, et percontabere doctos
Qua ratione queas traducere leniter aevum;
Ne te semper inops vexetque cupido,
Ne pavor, et rerum mediocriter utilium spes.

17) Ὁ βιος ἐν τῃ κινησει ἐστι (vita motu constat) sagt Aristoteles mit offenbarem Recht, und wie demnach unser physisches Leben nur in und durch eine unaufhörliche Bewegung besteht, so verlangt auch unser inneres, geistiges Leben fortwährend Beschäftigung, Beschäftigung mit irgend etwas, durch Thun oder Denken; einen Beweis hievon giebt schon das Trommeln mit den Händen oder irgend einem Geräth, zu welchem unbeschäftigte und gedankenlose Menschen sogleich greifen. Unser Dasein nämlich ist ein wesentlich rastloses; daher wird die gänzliche Unthätigkeit uns bald unerträglich, indem sie die entsetzlichste Langeweile herbeiführt. Diesen Trieb nun soll man regeln, um ihn methodisch und dadurch besser zu befriedigen. Daher also ist Thätigkeit, etwas treiben, wo möglich etwas machen, wenigstens aber etwas lernen, — zum Glück des Menschen unerläßlich; seine Kräfte verlangen nach ihrem Gebrauch, und er möchte den Erfolg desselben irgendwie wahrnehmen. Die größte Befriedigung jedoch, in dieser Hinsicht, gewährt es, etwas zu machen, zu verfertigen, sei es ein Korb, sei es ein Buch; aber daß man ein Werk unter seinen Händen täglich wachsen und endlich seine Vollendung erreichen sehe, beglückt unmittelbar. Dies leistet ein Kunstwerk, eine Schrift, ja selbst eine bloße Handarbeit; freilich, je edlerer Art das Werk, desto höher der Genuß. Am glücklichsten sind, in diesem Betracht, die Hochbegabten, welche sich der Fähigkeit zur Hervorbringung bedeutsamer, großer und zusammerhängender Werke bewußt sind. Denn dadurch verbreitet ein Interesse höherer Art sich über ihr ganzes Dasein und ertheilt ihm eine Würze, welche dem der Uebrigen abgeht, welches demnach, mit jenem verglichen, gar schaal ist. Für sie nämlich hat das Leben und die Welt, neben dem Allen gemeinsamen, materiellen, noch ein zweites und höheres, ein formelles Interesse, indem es den Stoff zu ihren Werken enthält, mit dessen Einsammlung sie, ihr Leben hindurch, emsig beschäftigt sind, sobald nur die persönliche Noth sie irgend athmen läßt. Auch ist ihr Intellekt gewissermaaßen ein doppelter, theils

einer für die gewöhnlichen Beziehungen (Angelegenheiten des Willens), gleich dem aller Andern, theils einer für die rein objektive Auffassung der Dinge. So leben sie zwiefach, sind Zuschauer und Schauspieler zugleich, während die Uebrigen letzteres allein sind. — Inzwischen treibe Jeder etwas, nach Maaßgabe seiner Fähigkeiten. Denn wie nachtheilig der Mangel an planmäßiger Thätigkeit, an irgend einer Arbeit, auf uns wirke, merkt man auf langen Vergnügungsreisen, wo man dann und wann sich recht unglücklich fühlt, weil man, ohne eigentliche Beschäftigung, gleichsam aus seinem natürlichen Elemente gerissen ist. Sich zu mühen und mit dem Widerstande zu kämpfen ist dem Menschen Bedürfniß, wie dem Maulwurf das Graben. Der Stillstand, den die Allgenugsamkeit eines bleibenden Genusses herbeiführte, wäre ihm unerträglich. Hindernisse überwinden ist der Vollgenuß seines Daseins, sie mögen materieller Art sein, wie beim Handeln und Treiben, oder geistiger Art, wie beim Lernen und Forschen, der Kampf mit ihnen und der Sieg beglückt. Fehlt ihm die Gelegenheit dazu, so macht er sie sich, wie er kann; je nachdem seine Individualität es mit sich bringt, wird er jagen, oder Bilboquet spielen, oder, vom unbewußten Zuge seiner Natur geleitet, Händel suchen oder Intriguen anspinnen, oder sich auf Betrügereien und allerlei Schlechtigkeiten einlassen, um nur dem ihm unerträglichen Zustande der Ruhe ein Ende zu machen. Difficilis in otio quies.

18) Zum Leitstern seiner Bestrebungen soll man nicht Bilder der Phantasie nehmen, sondern deutlich gedachte Begriffe. Meistens aber geschieht das Umgekehrte. Man wird nämlich, bei genauerer Untersuchung, finden, daß was bei unsern Entschließungen, in letzter Instanz, den Ausschlag giebt, meistens nicht die Begriffe und Urtheile sind, sondern ein Phantasiebild, welches die eine der Alternativen repräsentirt und vertritt. Ich weiß nicht mehr, in welchem Romane von Voltaire, oder Diderot, dem Helden, als er ein Jüngling und Herkules am Scheidewege war, die Tugend sich stets darstellte in Gestalt seines alten Hofmeisters, in der Linken die Tabaksdose, in der Rechten eine Prise haltend und so moralisirend, das Laster hingegen in Gestalt der Kammerjungfer seiner Mutter. — Besonders in der Jugend fixirt sich das Ziel unseres Glückes in Gestalt einiger Bilder, die uns vorschweben und oft das halbe, ja das ganze Leben hindurch verharren. Sie sind eigentlich neckende Gespenster; denn, haben wir sie erreicht, so zerrinnen sie in nichts, indem wir die Erfahrung machen, daß sie gar nichts, von dem was sie verhießen, leisten. Dieser Art sind einzelne Scenen des häuslichen, bürgerlichen, gesellschaftlichen,

ländlichen Lebens, Bilder der Wohnung, Umgebung, der Ehrenzeichen, Respektsbezeugungen u. s. w. u. s. w. chaque fou a sa marotte; auch das Bild der Geliebten gehört oft dahin. Daß es uns so ergehe, ist wohl natürlich, denn das Anschauliche wirkt, weil es das unmittelbare ist, auch unmittelbarer auf unsern Willen, als der Begriff, der abstrakte Gedanke, der bloß das Allgemeine giebt, ohne das Einzelne, welches doch gerade die Realität enthält; er kann daher nur mittelbar auf unsern Willen wirken. Und doch ist es nur der Begriff, der Wort hält; daher ist es Bildung, nur ihm zu trauen. Freilich wird er wohl mitunter der Erläuterung und Paraphrase durch einige Bilder bedürfen, nur cum grano salis.

19) Die vorhergegangene Regel läßt sich der allgemeineren subsumiren, daß man überall Herr werden soll über den Eindruck des Gegenwärtigen und Anschaulichen überhaupt. Dieser ist gegen das bloß Gedachte und Gewußte unverhältnißmäßig stark, nicht vermöge seiner Materie und Gehalt, die oft sehr gering sind, sondern vermöge seiner Form, der Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit, welche auf das Gemüth eindringt und dessen Ruhe stört, oder seine Vorsätze erschüttert, Denn das Vorhandene, das Anschauliche, wirkt, als leicht übersehbar, stets mit seiner ganzen Gewalt auf ein Mal, hingegen Gedanken und Gründe verlangen Zeit und Ruhe, um stückweise durchdacht zu werden, daher man sie nicht jeden Augenblick ganz gegenwärtig haben kann. Demzufolge reizt das Angenehme, welchem wir, in Folge der Ueberlegung, entsagt haben, uns doch bei seinem Anblick; eben so kränkt uns ein Urtheil, dessen gänzliche Inkompetenz wir kennen, erzürnt uns eine Beleidigung, deren Verächtlichkeit wir einsehen; eben so werden zehn Gründe gegen das Vorhandensein einer Gefahr überwogen vom falschen Schein ihrer wirklichen Gegenwart, u. s. f. In allem Diesen macht sich die ursprüngliche Unvernünftigkeit unsers Wesens geltend. Auch werden einem derartigen Eindruck die Weiber oft erliegen, und wenige Männer haben ein solches Uebergewicht der Vernunft, daß sie von dessen Wirkungen nicht zu leiden hätten. Wo wir nun denselben nicht ganz überwältigen können, mittelst bloßer Gedanken, da ist das Beste, einen Eindruck durch den entgegengesetzten zu neutralisiren, z. B. den Eindruck einer Beleidigung durch Aufsuchen Derer, die uns hochschätzen, den Eindruck einer drohenden Gefahr durch wirkliches Betrachten des ihr Entgegenwirkenden. Konnte doch jener Italiener, von dem Leibniz (in den nouveaux essais, Liv. I, c 2, § 11) erzählt, sogar den Schmerzen der Folter dadurch widerstehen, daß er, während derselben, wie er sich vorgesetzt, das Bild des Galgens, an welchen sein Geständniß ihn

gebracht haben würde, nicht einen Augenblick aus der Phantasie entweichen ließ, weshalb er von Zeit zu Zeit io ti vedo rief, welche Worte er später dahin erklärt hat. Eben aus dem hier betrachteten Grunde ist es ein schweres Ding, wenn Alle, die uns umgeben, anderer Meinung sind, als wir, und danach sich benehmen, selbst wenn wir von ihrem Irrthum überzeugt sind, nicht durch sie wankend gemacht zu werden. Einem flüchtigen, verfolgten, ernstlich incognito reisenden Könige muß das unter vier Augen beobachtete Unterwürfigkeitsceremoniell seines vertrauten Begleiters eine fast nothwendige Herzensstärkung sein, damit er nicht am Ende sich selbst bezweifle.

20) Nachdem ich schon im zweiten Kapitel den hohen Werth der Gesundheit, welche für unser Glück das Erste und Wichtigste ist, hervorgehoben habe, will ich hier ein Paar ganz allgemeiner Verhaltungsregeln zu ihrer Befestigung und Bewahrung angeben.

Man härte sich dadurch ab, daß man dem Körper, sowohl im Ganzen, wie in jedem Theile, so lange man gesund ist, recht viel Anstrengung und Beschwerde auflege und sich gewöhne, widrigen Einflüssen jeder Art zu widerstehen. Sobald hingegen ein krankhafter Zustand, sei es des Ganzen, oder eines Theiles, sich kund giebt, ist sogleich das entgegengesetzte Verfahren zu ergreifen und der kranke Leib, oder Theil desselben, auf alle Weise zu schonen und zu pflegen, denn das Leidende und Geschwächte ist keiner Abhärtung fähig.

Der Muskel wird durch starken Gebrauch gestärkt, der Nerv hingegen dadurch geschwächt. Also übe man seine Muskeln durch jede angemessene Anstrengung; hüte hingegen die Nerven vor jeder, also die Augen vor zu hellem, besonders reflektirtem Lichte, vor jeder Anstrengung in der Dämmerung, wie auch vor anhaltendem Betrachten zu kleiner Gegenstände, eben so die Ohren vor zu starkem Geräusch, vorzüglich aber das Gehirn vor gezwungener, zu anhaltender, oder unzeitiger Anstrengung; demnach lasse man es ruhen, während der Verdauung, weil dann eben dieselbe Lebenskraft, welche im Gehirn Gedanken bildet, im Magen und den Eingeweiden angestrengt arbeitet, Chymus und Chylus zu bereiten, ebenfalls während, oder auch nach bedeutender Muskelanstrengung. Denn, es verhält sich mit den motorischen, wie mit den sensibeln Nerven, und wie der Schmerz, den wir in verletzten Gliedern empfinden, seinen wahren Sitz im Gehirn hat, so sind es auch eigentlich nicht die Beine und Arme, welche gehen und arbeiten, sondern das Gehirn, nämlich der Theil desselben, welcher, mittelst des verlängerten und des Rückenmarks, die Nerven jener Glieder erregt und dadurch diese in Bewegung setzt. Demgemäß hat

auch die Ermüdung, welche wir in den Beinen oder Armen fühlen, ihren wahren Sitz im Gehirn, weshalb eben bloß die Muskeln ermüden, deren Bewegung willkürlich ist, d. h. vom Gehirn ausgeht, hingegen nicht die ohne Willkür arbeitenden, wie das Herz. Offenbar also wird das Gehirn beeinträchtigt, wenn man ihm starke Muskelthätigkeit und geistige Anspannung zugleich, oder auch nur dicht hinter einander abzwingt. Hiemit streitet es nicht, daß man im Anfang eines Spaziergangs, oder überhaupt auf kurzen Gängen, oft erhöhte Geistesthätigkeit spürt, denn da ist noch kein Ermüden besagter Gehirntheile eingetreten, und andrerseits befördert eine solche leichte Muskelthätigkeit und die durch sie vermehrte Respiration das Auffsteigen des arteriellen, nunmehr auch besser oxydirten Blutes zum Gehirn. — Besonders aber gebe man dem Gehirn das zu seiner Refektion nöthige, volle Maaß des Schlafes, denn der Schlaf ist für den ganzen Menschen was das Aufziehen für die Uhr. (Vergl. Welt als Wille und Vorstellung II, 217. — 3. Aufl. II, 240.) Dieses Maaß wird um so größer sein, je entwickelter und thätiger das Gehirn ist; es jedoch zu überschreiten wäre bloßer Zeitverlust, weil dann der Schlaf an Intension verliert was er an Extension gewinnt. (Vergl. Welt als Wille und Vorstellung II, 247. — 3. Aufl. II, 275.)*) Ueberhaupt begreife man wohl, daß unser Denken nichts Anderes ist, als die organische Funktion des Gehirns, und sonach jeder andern organischen Thätigkeit, in Hinsicht auf Anstrengung und Ruhe, sich analog verhält. Wie übermäßige Anstrengung die Augen verdirbt, ebenso das Gehirn. Mit Recht ist gesagt worden: das Gehirn denkt, wie der Magen verdaut. Der Wahn von einer immateriellen, einfachen, wesentlich und immer denkenden, folglich unermüdlichen Seele, die da im Gehirn bloß logirte, und nichts auf der Welt bedürfte, hat gewiß Manchen zu unsinnigem Verfahren und Abstumpfung seiner Geisteskräfte verleitet, wie denn z. B. Friedrich der Große ein Mal versucht hat, sich das Schlafen ganz abzugewöhnen. Die Philosophieprofessoren würden wohl thun, einen solchen, sogar praktisch verderblichen Wahn nicht durch ihre katechismusgerechtseinwollende Rocken-Philosophie zu befördern. Man soll sich gewöhnen, seine Geisteskräfte durchaus als physiologische Funk-

*) Der Schlaf ist ein Stück Tod, welches wir anticipando borgen und dafür das durch den Tag erschöpfte Leben wieder erhalten und erneuern. Le sommeil est un emprunt fait à la mort. Der Schlaf borgt vom Tod zur Aufrechterhaltung des Lebens. Oder: er ist der einstweilige Zins des Todes, welcher selbst die Kapitalabzahlung ist. Diese wird um so später eingefordert, je reichlichere Zinsen und je regelmäßiger sie gezahlt werden.

tionen zu betrachten, um danach sie zu behandeln, zu schonen, anzustrengen u. s. w., und zu bedenken, daß jedes körperliche Leiden, Beschwerde, Unordnung, in welchem Theil es auch sei, den Geist afficirt, Am besten befähigt hiezu Cabanis, des Rapports du physique et du moral de l'homme.

Die Vernachlässigung des hier gegebenen Raths ist die Ursache, aus welcher manche große Geister, wie auch große Gelehrte, im Alter schwachsinnig, kindisch und selbst wahnsinnig geworden sind. Daß z. B. die gefeierten englischen Dichter dieses Jahrhunderts, wie Walter Scott, Wordsworth, Southey u. a. m. im Alter, ja, schon in den sechziger Jahren, geistig stumpf und unfähig geworden, ja, zur Imbecillität herabgesunken sind, ist ohne Zweifel daraus zu erklären, daß sie sämmtlich, vom hohen Honorar verlockt, die Schriftstellerei als Gewerbe getrieben, also des Geldes wegen geschrieben haben. Dies verführt zu widernatürlicher Anstrengung, und wer seinen Pegasus ins Joch spannt und seine Muse mit der Peitsche antreibt, wird es auf analoge Weise büßen, wie Der, welcher der Venus Zwangsdienste geleistet hat. Ich argwöhne, daß auch Kant, in seinen späten Jahren, nachdem er endlich berühmt geworden war, sich überarbeitet und dadurch die zweite Kindheit seiner vier letzten Jahre veranlaßt hat. —

Jeder Monat des Jahres hat einen eigenthümlichen und unmittelbaren, d. h. vom Wetter unabhängigen, Einfluß auf unsere Gesundheit, unsere körperlichen Zustände überhaupt, ja, auch auf die geistigen.

C. Unser Verhalten gegen Andere betreffend.

21) Um durch die Welt zu kommen, ist es zweckmäßig, einen großen Vorrath von Vorsicht und Nachsicht mitzunehmen; durch erstere wird man vor Schaden und Verlust, durch letztere vor Streit und Händel geschützt.

Wer unter Menschen zu leben hat, darf keine Individualität, sofern sie doch ein Mal von der Natur gesetzt und gegeben ist, unbedingt verwerfen, auch nicht die schlechteste, erbärmlichste, oder lächerlichste. Er hat sie vielmehr zu nehmen, als ein Unabänderliches, welches, in Folge eines ewigen und metaphysischen Princips, so sein muß, wie es ist, und in den argen Fällen soll er denken: „es muß auch solche Käuze geben". Hält er es anders, so thut er Unrecht und fordert den Andern heraus, zum Kriege auf Tod und Leben. Denn seine eigentliche Individualität, d. h. seinen moralischen Charakter, seine Erkenntnißkräfte, sein Temperament, seine Physiognomie u. s. w. kann Keiner

ändern. Verdammen wir nun sein Wesen ganz und gar, so bleibt ihm nichts übrig, als in uns einen Todfeind zu bekämpfen, denn wir wollen ihm das Recht zu existiren nur unter der Bedingung zugestehen, daß er ein Anderer werde, als er unabänderlich ist. Darum also müssen wir, um unter Menschen leben zu können, Jeden, mit seiner gegebenen Individualität, wie immer sie auch ausgefallen sein mag, bestehen und gelten lassen, und dürfen bloß darauf bedacht sein, sie so, wie ihre Art und Beschaffenheit es zuläßt, zu benutzen, aber weder auf ihre Aenderung hoffen, noch sie, so wie sie ist, schlechthin verdammen. Dies ist der wahre Sinn des Spruches: „leben und leben lassen". Die Aufgabe ist indessen nicht so leicht, wie sie gerecht ist, und glücklich ist zu schätzen, wer gar manche Individualitäten auf immer meiden darf. — Inzwischen übe man, um Menschen ertragen zu lernen, seine Geduld an leblosen Gegenständen, welche, vermöge mechanischer, oder sonst physischer Nothwendigkeit, unserm Thun sich hartnäckig widersetzen, wozu täglich Gelegenheit ist. Die dadurch erlangte Geduld lernt man nachher auf Menschen übertragen, indem man sich gewöhnt, zu denken, daß auch sie, wo immer sie uns hinderlich sind, Dies vermöge einer eben so strengen, aus ihrer Natur hervorgehenden Nothwendigkeit sein müssen, wie Die, mit welcher die leblosen Dinge wirken, daher es eben so thöricht ist, über ihr Thun sich zu entrüsten, wie über einen Stein, der uns in den Weg rollt. Bei Manchem ist es am klügsten zu denken: „ändern werde ich ihn nicht, also will ich ihn benutzen".

22) Es ist zum Erstaunen, wie leicht und schnell Homogeneität, oder Heterogeneität des Geistes und Gemüths zwischen Menschen sich im Gespräche kund giebt, an jeder Kleinigkeit wird sie fühlbar. Betreffe das Gespräch auch die fremdartigsten, gleichgültigsten Dinge, so wird, zwischen wesentlich Heterogenen, fast jeder Satz des Einen dem Andern mehr oder minder mißfallen, mancher gar ihm ärgerlich sein. Homogene hingegen fühlen sogleich und in Allem eine gewisse Uebereinstimmung, die, bei großer Homogeneität, bald zur vollkommenen Harmonie, ja, zum Unisono zusammenfließt. Hieraus erklärt sich zuvörderst, warum die ganz Gewöhnlichen so gesellig sind und überall so leicht recht gute Gesellschaft finden, — so rechte, liebe, wackere Leute. Bei den Ungewöhnlichen fällt es umgekehrt aus, und desto mehr, je ausgezeichneter sie sind, so daß sie, in ihrer Abgesondertheit, zu Zeiten, sich ordentlich freuen können, in einem Andern nur irgend eine ihnen selbst homogene Fiber herausgefunden zu haben, und wäre sie noch so klein. Denn Jeder kann dem Andern nur so viel sein, wie dieser ihm

ist. Die eigentlichen großen Geister horsten, wie die Adler, in der Höhe, allein. — Zweitens aber wird hieraus verständlich, wie die Gleichgesinnten sich so schnell zusammenfinden, gleich als ob sie magnetisch zu einander gezogen würden, — verwandte Seelen grüßen sich von ferne. Am häufigsten freilich wird man Dies an niedrig Gesinnten, oder schlecht begabten, zu beobachten Gelegenheit haben, aber nur weil diese legionenweise existiren, die bessern und vorzüglichen Naturen hingegen die seltenen sind und heißen. Demnach nun werden z. B. in einer großen, auf praktische Zwecke gerichteten Gemeinschaft zwei rechte Schurken sich so schnell erkennen, als trügen sie ein Feldzeichen, und werden alsbald zusammentreten, um Mißbrauch, oder Verrath zu schmieden. Desgleichen, wenn man sich, per impossibile, eine große Gesellschaft von lauter sehr verständigen und geistreichen Leuten denkt, bis auf zwei Dummköpfe, die auch dabei wären, so werden diese sich sympathetisch zu einander gezogen fühlen und bald wird jeder von beiden sich in seinem Herzen freuen, doch wenigstens Einen vernünftigen Mann angetroffen zu haben. Wirklich merkwürdig ist es, Zeuge davon zu sein, wie Zwei, besonders von den moralisch und intellektuell Zurückstehenden, beim ersten Anblick einander erkennen, sich eifrig einander zu nähern streben, freundlich und freudig sich begrüßend, einander entgegeneilen, als wären sie alte Bekannte, — so auffallend ist es, daß man versucht wird, der Buddhaistischen Metempsychosenlehre gemäß, anzunehmen, sie wären schon in einem frühern Leben befreundet gewesen.

Was jedoch, selbst bei vieler Uebereinstimmung, Menschen auseinanderhält, auch wohl vorübergehende Disharmonie zwischen ihnen erzeugt, ist die Verschiedenheit der gegenwärtigen Stimmung, welche fast immer für jeden eine andere ist, nach Maaßgabe seiner gegenwärtigen Lage, Beschäftigung, Umgebung, körperlichen Zustandes, augenblicklichen Gedankenganges u. s. w. Daraus entstehen zwischen den harmonirendsten Persönlichkeiten Dissonanzen. Die zur Aufhebung dieser Störung erforderliche Korrektion stets vornehmen und eine gleichschwebende Temperatur einführen zu können, wäre eine Leistung der höchsten Bildung. Wie viel die Gleichheit der Stimmung für die gesellige Gemeinschaft leiste, läßt sich daran ermessen, daß sogar eine zahlreiche Gesellschaft zu lebhafter gegenseitiger Mittheilung und aufrichtiger Theilnahme, unter allgemeinem Behagen, erregt wird, sobald irgend etwas Objektives, sei es eine Gefahr, oder eine Hoffnung, oder eine Nachricht, oder ein seltener Anblick, ein Schauspiel, eine Musik, oder was sonst, auf Alle zugleich und gleichartig einwirkt. Denn Der=

gleichen, indem es alle Privatinteressen überwältigt, erzeugt universelle Einheit der Stimmung. In Ermangelung einer solchen objektiven Einwirkung wird in der Regel eine subjektive ergriffen und sind demnach die Flaschen das gewöhnliche Mittel, eine gemeinschaftliche Stimmung in die Gesellschaft zu bringen. Sogar Thee und Kaffee dienen dieser Absicht.

Eben aber aus jener Disharmonie, welche die Verschiedenheit der momentanen Stimmung so leicht in alle Gemeinschaft bringt, ist es zum Theil erklärlich, daß in der von dieser und allen ähnlichen, störenden, wenn auch vorübergehenden, Einflüssen befreiten Erinnerung sich Jeder idealisirt, ja, bisweilen fast verklärt darstellt. Die Erinnerung wirkt, wie das Sammlungsglas in der Kamera obscura, sie zieht Alles zusammen und bringt dadurch ein viel schöneres Bild hervor als ein Original ist. Den Vortheil, so gesehen zu werden, erlangen wir zum Theil schon durch jede Abwesenheit. Denn obgleich die idealisirende Erinnerung, bis zur Vollendung ihres Werkes, geraumer Zeit bedarf, so wird der Anfang desselben doch sogleich gemacht. Dieserwegen ist es sogar klug, sich seinen Bekannten und guten Freunden nur nach bedeutenden Zwischenräumen zu zeigen, indem man alsdann, beim Wiedersehen, merken wird, daß die Erinnerung schon bei der Arbeit gewesen ist.

23) Keiner kann über sich sehen. Hiemit will ich sagen, Jeder sieht am Andern nur so viel, als er selbst auch ist, denn er kann ihn nur nach Maaßgabe seiner eigenen Intelligenz fassen und verstehen. Ist nun diese von der niedrigsten Art, so werden alle Geistesgaben, auch die größten, ihre Wirkung auf ihn verfehlen und er an dem Besitzer derselben nichts wahrnehmen, als bloß das Niedrigste in dessen Individualität, also nur dessen sämmtliche Schwächen, Temperaments- und Charakterfehler. Daraus wird er für ihn zusammengesetzt sein. Die höheren geistigen Fähigkeiten desselben sind für ihn so wenig vorhanden, wie die Farbe für den Blinden. Denn alle Geister sind Dem unsichtbar, der keinen hat, und jede Werthschätzung ist ein Produkt aus dem Werthe des Geschätzten mit der Erkenntnißsphäre des Schätzers. Hieraus folgt, daß man sich mit Jedem, mit dem man spricht, nivellirt, indem Alles, was man vor ihm voraus haben kann, verschwindet und sogar die dazu erforderte Selbstverleugnung völlig unerkannt bleibt. Erwägt man nun, wie durchaus niedrig gesinnt und niedrig begabt, also wie durchaus gemein die meisten Menschen sind, so wird man einsehen, daß es nicht möglich ist, mit ihnen zu reden, ohne, auf solche Zeit, (nach Analogie der elektrischen Vertheilung) selbst gemein zu

werden, und dann wird man den eigentlichen Sinn und das Treffende des Ausdrucks „sich gemein machen“ gründlich verstehen, jedoch auch gern jede Gesellschaft meiden, mit welcher man nur mittelst der partie honteuse seiner Natur kommunizіren kann. Auch wird man einsehen, daß, Dummköpfen und Narren gegenüber, es nur einen Weg giebt, seinen Verstand an den Tag zu legen, und der ist, daß man mit ihnen nicht redet. Aber freilich wird alsdann in der Gesellschaft Manchem bisweilen zu Muthe sein, wie einem Tänzer, der auf einem Ball gekommen wäre, wo er lauter Lahme anträfe; mit wem soll er tanzen?

24) Der Mensch gewinnt meine Hochachtung, als ein unter hundert Auserlesener, welcher, wann er auf irgend etwas zu warten hat, also unbeschäftigt dasitzt, nicht sofort mit Dem, was ihm gerade in die Hände kommt, etwa seinem Stock, oder Messer und Gabel, oder was sonst, taktmäßig hämmert, oder klappert. Wahrscheinlich denkt er an etwas. Vielen Leuten hingegen sieht man an, daß bei ihnen das Sehen die Stelle des Denkens ganz eingenommen hat, sie suchen sich durch Klappern ihrer Existenz bewußt zu werden, wenn nämlich kein Cigarro bei der Hand ist, der eben diesem Zwecke dient. Aus demselben Grunde sind sie auch beständig ganz Auge und Ohr für Alles, was um sie vorgeht.

25. Rochefoucauld hat treffend bemerkt, daß es schwer ist, Jemanden zugleich hoch zu verehren und sehr zu lieben. Demnach hätten wir die Wahl, ob wir uns um die Liebe, oder um die Verehrung der Menschen bewerben wollen. Ihre Liebe ist stets eigennützig, wenn auch auf höchst verschiedene Weise. Zudem ist Das, wodurch man sie erwirbt, nicht immer geeignet, uns darauf stolz zu machen. Hauptsächlich wird Einer in dem Maaße beliebt sein, als er seine Ansprüche an Geist und Herz der Andern niedrig stellt, und zwar im Ernst und ohne Verstellung, auch nicht bloß aus derjenigen Nachsicht, die in der Verachtung wurzelt. Ruft man sich nun hiebei den sehr wahren Ausspruch des Helvetius zurück: le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons, — so folgt aus diesen Prämissen die Konklusion. — Hingegen mit der Verehrung der Menschen steht es umgekehrt; sie wird ihnen nur wider ihren Willen abgezwungen, auch, ebendeshalb, meistens verhehlt. Daher giebt sie uns, im Innern, eine viel größere Befriedigung; sie hängt mit unserm Werthe zusammen, welches von der Liebe des Menschen nicht unmittelbar gilt; denn diese ist subjektiv, die Verehrung objektiv. Nützlich ist uns die Liebe freilich mehr.

26. Die meisten Menschen sind so subjektiv, daß im Grunde nichts Interesse für sie hat, als ganz allein sie selbst. Daher kommt es, daß sie bei Allem, was gesagt wird, sogleich an sich denken und jede zufällige, noch so entfernte Beziehung auf irgend etwas ihnen Persönliches ihre ganze Aufmerksamkeit an sich reißt und in Besitz nimmt, so daß sie für den objektiven Gegenstand der Rede keine Fassungskraft übrig behalten, wie auch, daß keine Gründe etwas bei ihnen gelten, sobald ihr Interesse oder ihre Eitelkeit denselben entgegensteht. Daher sind sie so leicht zerstreut, so leicht verletzt, beleidigt oder gekränkt, daß man, von was es auch sei, objektiv mit ihnen redend, nicht genug sich in Acht nehmen kann vor irgend welchen möglichen, vielleicht nachtheiligen Beziehungen des Gesagten zu dem werthen und zarten Selbst, das man da vor sich hat; denn ganz allein an diesem ist ihnen gelegen, sonst an nichts, und während sie für das Wahre und Treffende, oder Schöne, Feine, Witzige der fremden Rede ohne Sinn und Gefühl sind, haben sie die zarteste Empfindlichkeit gegen Jedes, was auch nur auf die entfernteste und indirekteste Weise ihre kleinliche Eitelkeit verletzen, oder irgend wie nachtheilig auf ihr höchst pretioses Selbst reflektiren könnte, so daß sie in ihrer Verletzbarkeit den kleinen Hunden gleichen, denen man, ohne sich dessen zu versehen, so leicht auf die Pfoten tritt und nun das Gequieke anzuhören hat, oder auch einem mit Wunden und Beulen bedeckten Kranken verglichen werden können, bei dem man auf das Behutsamste jede mögliche Berührung zu vermeiden hat. Bei Manchen geht nun aber die Sache so weit, daß sie Geist und Verstand, im Gespräch mit ihnen an den Tag gelegt, oder doch nicht genugsam versteckt, geradezu als eine Beleidigung empfinden, wenngleich sie solche vor der Hand noch verhehlen, wonach dann aber nachher der Unerfahrene vergeblich darüber nachsinnt und grübelt, wodurch in aller Welt er sich ihren Groll und Haß zugezogen haben könne. — Eben so leicht sind sie aber auch geschmeichelt und gewonnen. Daher ist ihr Urtheil meistens bestochen und bloß ein Ausspruch zu Gunsten ihrer Partei, oder Klasse, nicht aber ein objektives und gerechtes. Dies Alles beruht darauf, daß in ihnen der Wille bei Weitem die Erkenntniß überwiegt und ihr geringer Intellekt ganz im Dienste des Willens steht, von welchem er auch nicht auf einen Augenblick sich losmachen kann.

Einen großartigen Beweis von der erbärmlichen Subjektivität der Menschen, in Folge welcher sie Alles auf sich beziehen und von jedem Gedanken sogleich in gerader Linie auf sich zurückgehen, liefert die Astrologie, welche den Gang der großen Weltkörper auf das arm=

selige Ich bezieht, wie auch die Kometen am Himmel in Verbindung bringt mit den irdischen Händeln und Lumpereien. Dies aber ist zu allen und schon in den ältesten Zeiten geschehen. (S. z. B. Stob. Eclog. L. I, c. 22, 9, pag. 478.)

27. Bei jeder Verkehrtheit, die im Publikum, oder in der Gesellschaft, gesagt, oder in der Litteratur geschrieben und wohl aufgenommen, wenigstens nicht widerlegt wird, soll man nicht verzweifeln und meinen, daß es nun dabei sein Bewenden haben werde, sondern wissen und sich getrösten, daß die Sache hinterher und allmählich ruminirt, beleuchtet, bedacht, erwogen, besprochen und meistens zuletzt richtig beurtheilt wird, so daß, nach einer, der Schwierigkeit derselben angemessenen Frist, endlich fast Alle begreifen, was der klare Kopf sogleich sah. Unterdessen freilich muß man sich gedulden. Denn ein Mann von richtiger Einsicht unter den Bethörten gleicht Dem, dessen Uhr richtig geht, in einer Stadt, deren Thurmuhren alle falsch gestellt sind. Er allein weiß die wahre Zeit, aber was hilft es ihm? alle Welt richtet sich nach den falsch zeigenden Stadtuhren, sogar auch Die, welche wissen, daß seine Uhr allein die wahre Zeit angiebt.

28. Die Menschen gleichen darin den Kindern, daß sie unartig werden, wenn man sie verzieht, daher man gegen keinen zu nachgiebig und liebreich sein darf. Wie man, in der Regel, keinen Freund dadurch verlieren wird, daß man ihm ein Darlehn abschlägt, aber sehr leicht dadurch, daß man es ihm giebt, eben so, nicht leicht einen durch stolzes und etwas vernachlässigendes Betragen, aber oft in Folge zu vieler Freundlichkeit und Zuvorkommens, welche ihn arrogant und unerträglich machen, wodurch der Bruch herbeigeführt wird. Besonders aber den Gedanken, daß man ihrer benöthigt sei, können die Menschen schlechterdings nicht vertragen, Uebermuth und Anmaaßung sind sein unzertrennliches Gefolge. Bei einigen entsteht er, in gewissem Grade, schon dadurch, daß man sich mit ihnen abgiebt, etwa oft, oder auf eine vertrauliche Weise mit ihnen spricht; alsbald werden sie meinen, man müsse sich von ihnen auch etwas gefallen lassen und werden versuchen, die Schranken der Höflichkeit zu erweitern. Daher taugen so Wenige zum irgend vertrauteren Umgang, und soll man sich besonders hüten, sich nicht mit niedrigen Naturen gemein zu machen. Faßt nun aber gar Einer den Gedanken, er sei mir viel nöthiger, als ich ihm, da ist es ihm sogleich, als hätte ich ihm etwas gestohlen; er wird suchen, sich zu rächen und es wiederzuerlangen. Ueberlegenheit im Umgang erwächst allein daraus, daß man der Andern in keiner Art und Weise bedarf, und dies sehen läßt. Dieserwegen ist es rathsam,

Jedem, es sei Mann oder Weib, von Zeit zu Zeit fühlbar zu machen, daß man seiner sehr wohl entrathen könne, das befestigt die Freundschaft; ja, bei den meisten Leuten kann es nicht schaden, wenn man ein Gran Geringschätzung gegen sie dann und wann mit einfließen läßt, sie legen desto mehr Werth auf unsere Freundschaft; chi non istima vien stimato (wer nicht achtet, wird geachtet) sagt ein feines italienisches Sprichwort. Ist aber Einer uns wirklich sehr viel werth, so müssen wir dies vor ihm verhehlen, als wäre es ein Verbrechen. Das ist nun eben nicht erfreulich, dafür aber wahr. Kaum daß die Hunde die große Freundlichkeit vertragen, geschweige Menschen.

29. Daß Leute edlerer Art und höherer Begabung so oft, zumal in der Jugend, auffallenden Mangel an Menschenkenntniß und Weltklugheit verrathen, daher leicht betrogen oder sonst irre geführt werden, während die niedrigen Naturen sich viel schneller und besser in die Welt zu finden wissen, liegt daran, daß man, beim Mangel der Erfahrung, a priori zu urtheilen hat, und daß überhaupt keine Erfahrung es dem a priori gleichthut. Dies a priori nämlich giebt Denen vom gewöhnlichen Schlage das eigene Selbst an die Hand, den Edlen und Vorzüglichen aber nicht; denn eben als solche sind sie von den Andern weit verschieden. Indem sie daher deren Denken und Thun nach dem ihrigen berechnen, trifft die Rechnung nicht zu.

Wenn nun aber auch ein Solcher a posteriori, also aus fremder Belehrung und eigener Erfahrung, endlich gelernt hat, was von den Menschen, im Ganzen genommen, zu erwarten steht, daß nämlich etwa $^5/_6$ derselben, in moralischer oder intellektueller Hinsicht, so beschaffen sind, daß wer nicht durch die Umstände in Verbindung mit ihnen gesetzt ist, besser thut, sie vorweg zu meiden und, soweit es angeht, außer allem Kontakt mit ihnen zu bleiben, — so wird er dennoch von ihrer Kleinlichkeit und Erbärmlichkeit kaum jemals einen ausreichenden Begriff erlangen, sondern immerfort, so lange er lebt, denselben noch zu erweitern und zu vervollständigen haben, unterdessen aber sich gar oft zu seinem Schaden verrechnen. Und dann wieder, nachdem er die erhaltene Belehrung wirklich beherzigt hat, wird es ihm dennoch zu Zeiten begegnen, daß er, in eine Gesellschaft ihm noch unbekannter Menschen gerathend, sich zu wundern hat, wie sie doch sämmtlich, ihren Reden und Mienen nach, ganz vernünftig, redlich, aufrichtig, ehrenfest und tugendsam, dabei auch wohl noch gescheit und geistreich erscheinen. Dies sollte ihn jedoch nicht irren, denn es kommt bloß daher, daß die Natur es nicht macht, wie die schlechten Poeten, welche, wenn sie Schurken oder Narren darstellen, so plump und absichtsvoll dabei zu

Werke gehen, daß man gleichsam hinter jeder solcher Person den Dichter stehen sieht, der ihre Gesinnung und Rede fortwährend desavouirt und mit warnender Stimme ruft: „dies ist ein Schurke, dies ein Narr, gebt nichts auf Das, was er sagt". Die Natur hingegen macht es wie Shakespeare und Goethe, in deren Werken jede Person, und wäre sie der Teufel selbst, während sie dasteht und redet, Recht behält, weil sie so objektiv aufgefaßt ist, daß wir in ihr Interesse gezogen und zur Theilnahme an ihr gezwungen werden; denn sie ist, eben wie die Werke der Natur, aus einem innern Princip entwickelt, vermöge dessen ihr Sagen und Thun als natürlich, mithin als nothwendig auftritt. — Also wer erwartet, daß in der Welt die Teufel mit Hörnern und die Narren mit Schellen einhergehen, wird stets ihre Beute, oder ihr Spiel sein. Hiezu kommt aber noch, daß im Umgange die Leute es machen, wie der Mond und die Bucklichen, nämlich stets nur eine Seite zeigen, und sogar Jeder ein angeborenes Talent hat, auf mimischem Wege seine Physiognomie zu einer Maske umzuarbeiten, welche genau darstellt, was er eigentlich sein *sollte*, und die, weil sie ausschließlich auf seine Individualität berechnet ist, ihm so genau anliegt und anpaßt, daß die Wirkung überaus täuschend ausfällt. Er legt sie an, so oft es darauf ankommt, sich einzuschmeicheln. Man soll auf dieselbe so viel geben, als wäre sie aus Wachstuch, eingedenk des vortrefflichen italienischen Sprichworts: non è si tristo cane, che non meni la coda (so böse ist kein Hund, daß er nicht mit dem Schwanze wedelte).

Jedenfalls soll man sich sorgfältig hüten, von irgend einem Menschen neuer Bekanntschaft eine sehr günstige Meinung zu fassen, sonst wird man, in den allermeisten Fällen, zu eigener Beschämung, oder gar Schaden, enttäuscht werden. — Hierbei verdient auch Dies berücksichtigt zu werden: Gerade in Kleinigkeiten, als bei welchen der Mensch sich nicht zusammennimmt, zeigt er seinen Charakter, und da kann man oft, an geringfügigen Handlungen, an bloßen Manieren, den grenzenlosen, nicht die mindeste Rücksicht auf Andere kennenden Egoismus bequem beobachten, der sich nachher im Großen nicht verleugnet, wiewohl verlarvt. Und man versäume solche Gelegenheit nicht. Wenn Einer in den kleinen täglichen Vorgängen und Verhältnissen des Lebens, in den Dingen, von welchen das de minimis lex non curat gilt, rücksichtslos verfährt, bloß seinen Vortheil oder seine Bequemlichkeit, zum Nachtheil Anderer sucht, wenn er sich aneignet, was für Alle da ist u. s. w., da sei man überzeugt, daß in seinem Herzen keine Gerechtigkeit wohnt, sondern er auch im Großen ein Schuft sein wird, sobald das Gesetz und die Gewalt ihm nicht die

Hände binden, und traue ihm nicht über die Schwelle. Ja, wer ohne Scheu die Gesetze seines Klubs bricht, wird auch die des Staates brechen, sobald er es ohne Gefahr kann*).

Hat nun Einer, mit dem wir in Verbindung, oder Umgang stehen, uns etwas Unangenehmes, oder Aergerliches erzeigt, so haben wir uns nur zu fragen, ob er uns so viel werth sei, daß wir das Nämliche, auch noch etwas verstärkt, uns nochmals und öfter von ihm wollen gefallen lassen, — oder nicht. (Vergeben und Vergessen heißt gemachte kostbare Erfahrungen zum Fenster hinauswerfen.) Im bejahenden Fall wird nicht viel darüber zu sagen sein, weil das Reden wenig hilft; wir müssen also die Sache, mit oder ohne Ermahnung, hingehen lassen, sollten jedoch wissen, daß wir hierdurch sie uns nochmals ausgebeten haben. Im verneinenden Falle hingegen haben wir sogleich und auf immer mit dem werthen Freunde zu brechen, oder wenn es ein Diener ist, ihn abzuschaffen. Denn unausbleiblich wird er, vorkommenden Falls, ganz Dasselbe, oder das völlig Analoge, wieder thun, auch wenn er uns jetzt das Gegentheil hoch und aufrichtig betheuert. Alles, Alles kann einer vergessen, nur nicht sich selbst, sein eigenes Wesen. Denn der Charakter ist schlechthin unkorrigibel, weil alle Handlungen des Menschen aus einem innern Princip fließen, vermöge dessen er, unter gleichen Umständen, stets das Gleiche thun muß und nicht anders kann. Man lese meine Preisschrift über die sogenannte Freiheit des Willens und befreie sich vom Wahn. Daher auch ist, sich mit einem Freunde, mit dem man gebrochen hatte, wieder auszusöhnen, eine Schwäche, die man abbüßt, wenn derselbe, bei erster Gelegenheit, gerade und genau Dasselbe wieder thut, was den Bruch herbeigeführt hatte, ja, mit noch mehr Dreistigkeit, im stillen Bewußtsein seiner unentbehrlichkeit. Das Gleiche gilt von abgeschafften Dienern, die man wiedernimmt. Eben so wenig, und aus demselben Grunde, dürfen wir erwarten, daß Einer, unter veränderten Umständen, das Gleiche, wie vorher, thun werde. Vielmehr ändern die Menschen Gesinnung und Betragen eben so schnell, wie ihr Interesse sich ändert; ja, ihre Absichtlichkeit zieht ihre Wechsel auf so kurze Sicht, daß man selbst noch kurzsichtiger sein müßte, um sie nicht protestiren zu lassen.

---

*) Wenn in den Menschen, wie sie meistentheils sind, das Gute das Schlechte überwöge, so wäre es gerathener, sich auf ihre Gerechtigkeit, Billigkeit, Dankbarkeit, Treue, Liebe oder Mitleid zu verlassen, als auf ihre Furcht; weil es aber mit ihnen umgekehrt steht, so ist das Umgekehrte gerathener.

Gesetzt demnach, wir wollten etwa wissen, wie Einer, in einer Lage, in die wir ihn zu versetzen gedenken, handeln wird, so dürfen wir hierüber nicht auf seine Versprechungen und Betheuerungen bauen. Denn, gesetzt auch, er spräche aufrichtig, so spricht er von einer Sache, die er nicht kennt. Wir müssen also allein aus der Erwägung der Umstände, in die er zu treten hat, und des Konfliktes derselben mit seinem Charakter, sein Handeln berechnen.

Um überhaupt von der wahren und sehr traurigen Beschaffenheit der Menschen, wie sie meistens sind, das so nöthige, deutliche und gründliche Verständniß zu erlangen, ist es überaus lehrreich, das Treiben und Benehmen derselben in der Litteratur als Kommentar ihres Treibens und Benehmens im praktischen Leben zu gebrauchen, und vice versa. Dies ist sehr dienlich, um weder an sich, noch an ihnen irre zu werden. Dabei aber darf kein Zug von besonderer Niederträchtigkeit oder Dummheit, der uns im Leben oder in der Litteratur aufstößt, uns je ein Stoff zum Verdruß und Aerger, sondern bloß zur Erkenntniß werden, indem wir in ihm einen neuen Beitrag zur Charakteristik des Menschengeschlechts sehen und demnach ihn uns merken. Alsdann werden wir ihn ungefähr so betrachten, wie der Mineralog ein ihm aufgestoßenes, sehr charakteristisches Specimen eines Minerals. Ausnahmen giebt es, ja, unbegreiflich große, und die Unterschiede der Individualitäten sind enorm; aber im Ganzen genommen, liegt, wie längst gesagt ist, die Welt im Argen; die Wilden fressen einander und die Zahmen betrügen einander, und das nennt man den Lauf der Welt. Was sind denn die Staaten, mit aller ihrer künstlichen, nach außen und nach innen gerichteten Maschinerie und ihren Gewaltmitteln Anderes, als Vorkehrungen, der grenzenlosen Ungerechtigkeit der Menschen Schranken zu setzen? Sehen wir nicht in der ganzen Geschichte, jeden König, sobald er fest steht, und sein Land einiger Prosperität genießt, diese benutzen, um mit seinem Heer, wie mit einer Räuberschaar, über die Nachbarstaaten herzufallen? Im frühen Alterthum, wie auch zum Theil im Mittelalter, wurden die Besiegten Sklaven der Sieger, d. h. im Grunde, sie mußten für diese arbeiten; Dasselbe müssen aber Die, welche Kriegskontributionen zahlen; sie geben nämlich den Ertrag früherer Arbeit hin. Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler, sagt Voltaire, und die Deutschen sollen es sich gesagt sein lassen.

30) Kein Charakter ist so, daß er sich überlassen bleiben und sich ganz und gar gehen lassen dürfte, sondern jeder bedarf der Lenkung durch Begriffe und Maximen. Will man nun aber es hierin

weit bringen, nämlich bis zu einem nicht aus unserer angeborenen Natur, sondern bloß aus vernünftiger Ueberlegung hervorgegangenen, ganz eigentlich erworbenen und künstlichen Charakter, so wird man gar bald das

Naturam expelles furca, tamen usque recurret

bestätigt finden. Man kann nämlich eine Regel für das Betragen gegen Andere sehr wohl einsehen, ja, sie selbst auffinden und treffend ausdrücken, und wird dennoch, im wirklichen Leben, gleich darauf, gegen sie verstoßen. Jedoch soll man nicht sich dadurch entmuthigen lassen und denken, es sei unmöglich, im Weltleben sein Benehmen nach abstrakten Regeln und Maximen zu leiten, und daher am besten, sich eben nur gehen zu lassen. Sondern es ist damit, wie mit allen theoretischen Vorschriften und Anweisungen für das Praktische; die Regel verstehen ist das Erste, sie ausüben lernen ist das Zweite. Jenes wird durch Vernunft auf ein Mal, Dieses durch Uebung allmählich gewonnen. Man zeigt dem Schüler die Griffe auf dem Instrument, die Paraden und Stöße mit dem Rapier; er fehlt sogleich, trotz dem besten Vorsatze, dagegen, und meint nun, sie in der Schnelle des Notenlesens und der Hitze des Kampfes zu beobachten, sei schier unmöglich. Dennoch lernt er es allmählich, durch Uebung, unter Straucheln, Fallen und Aufstehen. Eben so geht es mit den Regeln der Grammatik im lateinisch Schreiben und Sprechen. Nicht anders also wird der Tölpel zum Hofmann, der Hitzkopf zum feinen Weltmann, der Offene verschlossen, der Edle ironisch. Jedoch wird eine solche, durch lange Gewohnheit erlangte Selbstdressur stets als ein von außen gekommener Zwang wirken, welchem zu widerstreben die Natur nie ganz aufhört und bisweilen unerwartet ihn durchbricht. Denn alles Handeln nach abstrakten Maximen verhält sich zum Handeln aus ursprünglicher, angeborener Neigung, wie ein menschliches Kunstwerk, etwa eine Uhr, wo Form und Bewegung dem ihnen fremden Stoffe aufgezwungen sind, zum lebenden Organismus, bei welchem Form und Stoff von einander durchdrungen und Eins sind. An diesem Verhältniß des erworbenen zum angeborenen Charakter bestätigt sich demnach ein Ausspruch des Kaisers Napoleon: tout ce qui n'est pas naturel est imparfait; welcher überhaupt eine Regel ist, die von Allem und Jedem, sei es physisch, oder moralisch, gilt und von der die einzige mir einfallende Ausnahme das, den Mineralogen bekannte, natürliche Aventurino ist, welches den künstlichen nicht gleich kommt.

Darum sei hier auch vor aller und jeder Affektion gewarnt.

Sie erweckt allemal Geringschätzung; erstlich als Betrug, der als solcher feige ist, weil er auf Furcht beruht, zweitens als Verdammungsurtheil seiner selbst durch sich selbst, indem man scheinen will was man nicht ist und was man folglich für besser hält, als was man ist. Das Affektiren irgend einer Eigenschaft, das Sich-Brüsten damit, ist ein Selbstgeständniß, daß man sie nicht hat. Sei es Muth, oder Gelehrsamkeit, oder Geist, oder Witz, oder Glück bei Weibern, oder Reichthum, oder vornehmer Stand, oder was sonst, womit einer groß thut, so kann man daraus schließen, daß es ihm gerade daran in etwas gebricht; denn wer wirklich eine Eigenschaft vollkommen besitzt, dem fällt es nicht ein, sie herauszulegen und zu affektiren, sondern er ist darüber ganz beruhigt. Dies ist auch der Sinn des spanischen Sprichworts: herradura que chacolotea clavo le falta (dem klappernden Hufeisen fehlt ein Nagel). Allerdings darf, wie Anfangs gesagt, Keiner sich unbedingt den Zügel schießen lassen und sich ganz zeigen, wie er ist, weil das viele Schlechte und Bestialische unserer Natur der Verhüllung bedarf; aber dies rechtfertigt bloß das Negative, die Dissimulation, nicht das Positive, die Simulation. — Auch soll man wissen, daß das Affektiren erkannt wird, selbst ehe klar geworden, was eigentlich Einer affektirt. Und endlich hält es auf die Länge nicht Stich, sondern die Maske fällt ein Mal ab. Nemo potest personam diu ferre fictam. Ficta cito in naturam suam recidunt. (Seneca de Clementia, L. I, c. 1.)

31) Wie man das Gewicht seines eigenen Körpers trägt, ohne es, wie doch das jedes fremden, den man bewegen will, zu fühlen, so bemerkt man nicht die eigenen Fehler und Laster, sondern nur die der Andern. — Dafür aber hat jeder am Andern einen Spiegel, in welchem er seine eigenen Laster, Fehler, Unarten und Widerlichkeiten jeder Art deutlich erblickt. Allein meistens verhält er sich dabei wie der Hund, welcher gegen den Spiegel bellt, weil er nicht weiß, daß er sich selbst sieht, sondern meint, es sei ein anderer Hund. Wer Andere bekrittelt, arbeitet an seiner Selbstbesserung. Also die, welche die Neigung und Gewohnheit haben, das äußerliche Benehmen, überhaupt das Thun und Lassen, der Andern im Stillen, bei sich selbst, einer aufmerksamen und scharfen Kritik zu unterwerfen, arbeiten dadurch an ihrer eigenen Besserung und Vervollkommnung; denn sie werden entweder Gerechtigkeit, oder doch Stolz und Eitelkeit genug besitzen, selbst zu vermeiden, was sie so oft strenge tadeln. Von den Toleranten gilt das Umgekehrte; nämlich hanc veniam damus petimusque vicissim. Das Evangelium moralisirt recht schön über den

Splitter im fremden, den Balken im eigenen Auge; aber die Natur des Auges bringt es mit sich, daß es nach außen und nicht sich selbst sieht; daher ist zum Innewerden der eigenen Fehler das Bemerken und Tadeln derselben an Andern ein sehr geeignetes Mittel. Zu unserer Besserung bedürfen wir eines Spiegels. Auch hinsichtlich auf Stil und Schreibart gilt diese Regel; wer eine neue Narrheit in diesen bewundert, statt sie zu tadeln, wird sie nachahmen. Daher greift in Deutschland jede so schnell um sich. Die Deutschen sind sehr tolerant; man merkts. Hanc veniam damus petimusque vicissim ist ihr Wahlspruch.

32) Der Mensch edlerer Art glaubt, in seiner Jugend, die wesentlichen und entscheidenden Verhältnisse und daraus entstehenden Verbindungen zwischen Menschen seien die ideellen, d. h. die auf Aehnlichkeit der Gesinnung, der Denkungsart, des Geschmacks, der Geisteskräfte u. s. w. beruhenden; allein er wird später inne, daß es die reellen sind, d. h. die, welche sich auf irgend ein materielles Interesse stützen. Diese liegen fast allen Verbindungen zum Grunde; sogar hat die Mehrzahl der Menschen keinen Begriff von andern Verhältnissen. Demzufolge wird Jeder genommen nach seinem Amt, oder Geschäft, oder Nation, oder Familie, also überhaupt nach der Stellung und Rolle, welche die Konvention ihm ertheilt hat; dieser gemäß wird er sortirt und fabrikmäßig behandelt. Hingegen was er an und für sich, also als Mensch, vermöge seiner persönlichen Eigenschaften sei, kommt nur beliebig und daher nur ausnahmsweise zur Sprache, und wird von Jedem, sobald es ihm bequem ist, also meistentheils, bei Seite gesetzt und ignorirt. Je mehr nun aber es mit Diesem auf sich hat, desto weniger wird ihm jene Anordnung gefallen, er also sich ihrem Bereich zu entziehen suchen. Sie beruht jedoch darauf, daß, in dieser Welt der Noth und des Bedürfnisses, die Mittel, diesen zu begegnen, überall das Wesentliche, mithin vorherrschende sind.

33) Wie Papiergeld statt des Silbers, so kursiren in der Welt, statt der wahren Achtung und der wahren Freundschaft, die äußerlichen Demonstrationen und möglichst natürlich mimisirten Gebärden derselben. Indessen läßt sich andrerseits auch fragen, ob es denn Leute gebe, welche Jene wirklich verdienten. Jedenfalls gebe ich mehr auf das Schwanzwedeln eines ehrlichen Hundes, als auf hundert solche Demonstrationen und Gebärden.

Wahre, ächte Freundschaft setzt eine starke, rein objektive und völlig uninteressirte Theilnahme am Wohl und Wehe des Andern voraus, und diese wieder ein wirkliches Sich mit dem Freunde identifiziren.

Dem steht der Egoismus der menschlichen Natur so sehr entgegen, daß wahre Freundschaft zu den Dingen gehört, von denen man, wie von den kolossalen Seeschlangen, nicht weiß, ob sie fabelhaft sind, oder irgendwo existiren. Indessen giebt es mancherlei, in der Hauptsache freilich auf versteckten egoistischen Motiven der mannigfaltigsten Art beruhende Verbindungen zwischen Menschen, welche dennoch mit einem Gran jener wahren und ächten Freundschaft versetzt sind, wodurch sie so veredelt werden, daß sie, in dieser Welt der Unvollkommenheiten, mit einigem Fug den Namen der Freundschaft führen dürfen. Sie stehen hoch über den alltäglichen Liaisons, welche vielmehr so sind, daß wir mit den meisten unserer guten Bekannten kein Wort mehr reden würden, wenn wir hörten, wie sie in unsrer Abwesenheit von uns reden.

Die Aechtheit eines Freundes zu erproben, hat man, nächst den Fällen, wo man ernstlicher Hülfe und bedeutender Opfer bedarf, die beste Gelegenheit in dem Augenblick, da man ihm ein Unglück, davon man soeben getroffen worden, berichtet. Alsdann nämlich malt sich, in seinen Zügen, entweder wahre, innige, unvermischte Betrübniß, oder aber sie bestätigen, durch ihre gefaßte Ruhe, oder einen flüchtigen Nebenzug, den bekannten Ausspruch des Rochefoucauld: dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplait pas. Die gewöhnlichen sogenannten Freunde vermögen, bei solchen Gelegenheiten, oft kaum das Zucken zu einem leisen, wohlgefälligen Lächeln zu unterdrücken. — Es giebt wenig Dinge, welche so sicher die Leute in gute Laune versetzen, wie wenn man ihnen ein beträchtliches Unglück, davon man kürzlich getroffen worden, erzählt, oder auch irgend eine persönliche Schwäche ihnen unverhohlen offenbart. — Charakteristisch! —

Entfernung und lange Abwesenheit thun jeder Freundschaft Eintrag, so ungern man es gesteht. Denn Menschen, die wir nicht sehen, wären sie auch unsere geliebtesten Freunde, trocknen, im Laufe der Jahre, allmählich zu abstrakten Begriffen auf, wodurch unsere Theilnahme an ihnen mehr und mehr eine bloß vernünftige, ja traditionelle wird; die lebhafte und tiefgefühlte bleibt Denen vorbehalten, die wir vor Augen haben, und wären es auch nur geliebte Thiere. So sinnlich ist die menschliche Natur. Also bewährt sich auch hier Goethe's Ausspruch:

„Die Gegenwart ist eine mächt'ge Göttin."
(Tasso, Aufzug 4, Auftr. 4.)

Die Hausfreunde heißen meistens mit Recht so, indem sie mehr

die Freunde des Hauses, als des Herrn, also den Katzen ähnlicher, als den Hunden sind.

Die Freunde nennen sich aufrichtig, die Feinde sind es; daher man ihren Tadel zur Selbsterkenntniß benutzen sollte, als eine bittre Arznei. —

Freunde in der Noth wären selten? — Im Gegentheil! Kaum hat man mit Einem Freundschaft gemacht, so ist er auch schon in der Noth und will Geld geliehen haben. —

34) Was für ein Neuling ist noch Der, welcher wähnt, Geist und Verstand zu zeigen wäre ein Mittel, sich in Gesellschaft beliebt zu machen! Vielmehr erregen sie, bei der unberechenbar überwiegenden Mehrzahl, einen Haß und Groll, der um so bitterer ist, als der ihn Fühlende die Ursache desselben anzuklagen nicht berechtigt ist, ja sie vor sich selbst verhehlet. Der nähere Hergang ist dieser: merkt und empfindet Einer große geistige Ueberlegenheit an dem, mit welchem er redet, so macht er, im Stillen und ohne deutliches Bewußtsein, den Schluß, daß in gleichem Maaße der Andere seine Inferiorität und Beschränktheit merkt und empfindet. Dieses Enthymem erregt seinen bittersten Haß, Groll und Ingrimm. (Vergl. Welt als Wille und Vorstell., 3. Aufl., Bd. II, 256 die angeführten Worte des Dr. Johnson's und Merck's, des Jugendfreundes Goethe's.) Mit Recht sagt daher Gracian: „para ser bien quisto, el unico medio vestirse la piel del mas simple de los brutos.“ (S. Oraculo manual, y arte de prudencia, 240, [Obras, Amberes 1712, P. II, p. 287.]) Ist doch Geist und Verstand an den Tag legen, nur eine indirekte Art, allen Andern ihre Unfähigkeit und Stumpfsinn vorzuwerfen. Zudem geräth die gemeine Natur in Aufruhr, wenn sie ihr Gegentheil ansichtig wird, und der geheime Anstifter des Aufruhrs ist der Neid. Denn Befriedigung ihrer Eitelkeit ist, wie man täglich sehen kann, ein Genuß, der den Leuten über Alles geht, der jedoch allein mittelst der Vergleichung ihrer selbst mit Andern möglich ist. Auf keine Vorzüge aber ist der Mensch so stolz, wie auf die geistigen; beruht doch nur auf ihnen sein Vorrang vor den Thieren. Ihm entschiedene Ueberlegenheit in der Hinsicht vorzuhalten, und noch dazu vor Zeugen, ist daher die größte Verwegenheit. Er fühlt sich dadurch zur Rache aufgefordert, und wird meistens Gelegenheit suchen, diese auf dem Wege der Beleidigung auszuführen, wodurch er vom Gebiete der Intelligenz auf das des Willens tritt, auf welchem wir, in dieser Hinsicht, Alle gleich sind. Während daher in der Gesellschaft Stand und Reichthum stets auf Hochachtung rechnen dürfen, haben geistige Vor-

züge solche keineswegs zu erwarten; im günstigsten Fall werden sie ignorirt, sonst aber angesehn als eine Art Impertinenz, oder als etwas, wozu ihr Besitzer unerlaubter Weise gekommen ist und nun sich untersteht damit zu stolziren, wofür ihm also irgend eine anderweitige Demüthigung angedeihen zu lassen Jeder im Stillen beabsichtigt und nur auf die Gelegenheit dazu paßt. Kaum wird es dem demüthigsten Betragen gelingen, Verzeihung für geistige Ueberlegenheit zu erbetteln. Sadi sagt im Gulistan (S. 146 der Uebersetzung von Graf): „Man wisse, daß sich bei dem Unverständigen hundert Mal mehr Widerwillen gegen den Verständigen findet, als der Verständige Abneigung gegen den Unverständigen empfindet.“ Hingegen gereicht geistige Inferiorität zur wahren Empfehlung. Denn was für den Leib die Wärme, das ist für den Geist das wohlthuende Gefühl der Ueberlegenheit, daher Jeder, so instinktmäßig wie dem Ofen, oder dem Sonnenschein, sich dem Gegenstande nähert, der es ihm verheißt. Ein solcher nun ist allein der entschieden tiefer Stehende, an Eigenschaften des Geistes, bei Männern, an Schönheit, bei Weibern. Manchen Leuten gegenüber freilich unverstellte Inferiorität zu beweisen — da gehört etwas dazu. Dagegen sehe man, mit welcher herzlichen Freundlichkeit ein erträgliches Mädchen einem grundhäßlichen entgegenkommt. Körperliche Vorzüge kommen bei Männern nicht sehr in Betracht, wiewohl man sich doch behaglicher neben einem kleineren, als neben einem größeren fühlt. Demzufolge also sind, unter Männern, die dummen und unwissenden, unter Weibern die häßlichen allgemein beliebt und gesucht; sie erlangen leicht den Ruf eines überaus guten Herzens, weil Jedes für seine Zuneigung, vor sich selbst und vor Andern, eines Vorwandes bedarf. Eben deshalb ist Geistesüberlegenheit jeder Art eine sehr isolirende Eigenschaft; sie wird geflohen und gehaßt, und als Vorwand hiezu werden ihrem Besitzer allerhand Fehler angedichtet*). Gerade so wirkt unter Weibern die Schönheit; sehr schöne Mädchen

*) Zum Vorwärtskommen in der Welt sind Freundschaften und Kamaraderien bei Weitem das Hauptmittel. Nun aber große Fähigkeiten machen stolz und dadurch wenig geeignet, Denen zu schmeicheln, die nur geringe haben, ja, vor Denen man deshalb die großen verhehlen und verleugnen soll. Entgegengesetzt wirkt das Bewußtsein nur geringer Fähigkeiten; es verträgt sich vortrefflich mit der Demuth, Leutseligkeit, Gefälligkeit und Respekt vor dem Schlechten, verschafft also Freunde und Gönner.

Das Gesagte gilt nicht bloß vom Staatsdienst, sondern auch von den Ehrenstellen, Würden, ja, dem Ruhm in der gelehrten Welt, so daß z. B. in den Akademien die liebe Mediokrität stets oben auf ist, Leute von Verdienst spät oder nie hineinkommen, und so bei Allem.

finden keine Freundin, ja, keine Begleiterin. Zu Stellen als Gesellschafterinnen thun sie besser sich gar nicht zu melden; denn schon bei ihrem Vortritt verfinstert sich das Gesicht der gehofften neuen Gebieterin, welche, sei es für sich, oder für ihre Töchter, einer solchen Folie keineswegs bedarf, — hingegen verhält es sich umgekehrt mit den Vorzügen des Ranges, weil diese nicht, wie die persönlichen durch Kontrast und Abstand, sondern, wie die Farben der Umgebung auf das Gesicht, durch den Reflex wirken.

35) An unserm Zutrauen zu Andern haben sehr oft Trägheit, Selbstsucht und Eitelkeit den größten Antheil; Trägheit, wenn wir, um nicht selbst zu untersuchen, zu wachen, zu thun, lieber einem Andern trauen, Selbstsucht, wenn das Bedürfniß, von unsern Angelegenheiten zu reden, uns verleitet, ihm etwas anzuvertrauen, Eitelkeit, wenn es zu Dem gehört, worauf wir uns etwas zu Gute thun. Nichtsdestoweniger verlangen wir, daß man unser Zutrauen ehre.

Ueber Mißtrauen hingegen sollten wir uns nicht erzürnen; denn in demselben liegt ein Kompliment für die Redlichkeit, nämlich das aufrichtige Bekenntniß ihrer großen Seltenheit, in Folge welcher sie zu den Dingen gehört, an deren Existenz man zweifelt.

36) Von der *Höflichkeit*, dieser chinesischen Kardinaltugend, habe ich *einen* Grund angegeben in meiner *Ethik* S. 201 (2. Aufl. 198); der andere liegt in Folgendem. Sie ist eine stillschweigende Uebereinkunft, gegenseitig die moralisch und intellektuell elende Beschaffenheit von einander zu ignoriren und sie sich nicht vorzurücken, — wodurch diese, zu beiderseitigem Vortheil etwas weniger leicht zu Tage kommt.

Höflichkeit ist Klugheit, folglich ist Unhöflichkeit Dummheit; sich mittelst ihrer unnöthiger und muthwilliger Weise Feinde machen ist Raserei, wie wenn man sein Haus in Brand steckt. Denn Höflichkeit ist, wie die Rechenpfennige, eine offenkundig falsche Münze; mit einer solchen sparsam zu sein, beweist Unverstand, hingegen Freigebigkeit mit ihr Verstand. Alle Nationen schließen den Brief mit votre très-humble serviteur, — your most obedient servant, — suo devotissimo servo; bloß die Deutschen halten mit „Diener" zurück, — weil es ja doch nicht wahr sei —! Wer hingegen die Höflichkeit bis zum Opfern realer Interessen treibt, gleicht Dem, der ächte Goldstücke statt Rechenpfennige gäbe. — Wie das Wachs, von Natur hart und spröde, durch ein wenig Wärme so geschmeidig wird, daß es jede beliebige Gestalt annimmt, so kann man selbst störrische und feindselige Menschen, durch etwas Höflichkeit und Freundlichkeit, biegsam und ge-

fällig machen. Sonach ist die Höflichkeit dem Menschen, was die Wärme dem Wachs.

Eine schwere Aufgabe ist freilich die Höflichkeit in sofern, als sie verlangt, daß wir allen Leuten die größte Achtung bezeugen, während die allermeisten keine verdienen, sodann, daß wir den lebhaftesten Antheil an ihnen simuliren, während wir froh sein müssen, keinen an ihnen zu haben. — Höflichkeit mit Stolz zu vereinigen ist ein Meisterstück.

Wir würden bei Beleidigungen welche eigentlich immer in Aeußerungen der Nichtachtung bestehen, viel weniger aus der Fassung gerathen, wenn wir nicht einerseits eine ganz übertriebene Vorstellung von unserm hohen Werth und Würde, also einen ungemessenen Hochmuth hegten, und andererseits uns deutlich gemacht hätten, was in der Regel Jeder vom Andern in seinem Herzen hält und denkt. Welch ein greller Kontrast ist doch zwischen der Empfindlichkeit der meisten Leute über die leiseste Andeutung eines sie treffenden Tadels und Dem, was sie hören würden, wenn sie die Gespräche ihrer Bekannten über sie belauschen! — Wir sollten vielmehr uns gegenwärtig erhalten, daß die gewöhnliche Höflichkeit nur eine grinsende Maske ist; dann würden wir nicht Zeter schreien, wenn sie ein Mal sich etwas verschiebt, oder auf einen Augenblick abgenommen wird. Wenn aber Einer geradezu grob wird, da ist es, als hätte er die Kleider abgeworfen und stände in puris naturalibus da. Freilich nimmt er sich dann, wie die meisten Menschen in diesem Zustande schlecht aus.

37) Für sein Thun und Lassen darf man keinen Andern zum Muster nehmen, weil Lage, Umstände, Verhältnisse nie die gleichen sind, und weil die Verschiedenheit des Charakters auch der Handlung einen verschiedenen Anstrich giebt, daher duo cum faciunt idem, non est idem. Man muß, nach reiflicher Ueberlegung und scharfem Nachdenken, seinem eigenen Charakter gemäß handeln. Also auch im Praktischen ist Originalität unerläßlich; sonst paßt, was man thut nicht zu Dem, was man ist.

38) Man bestreite keines Menschen Meinung, sondern bedenke, daß, wenn man alle Absurditäten, die er glaubt, ihm ausreden wollte, man Methusalems Alter erreichen könnte, ohne damit fertig zu werden.

Auch aller, selbst noch so wohlgemeinter, korrektioneller Bemerkungen soll man, im Gespräche, sich enthalten; denn die Leute zu kränken ist leicht, sie zu bessern schwer, wo nicht unmöglich.

Wenn die Absurditäten eines Gesprächs, welches wir anzuhören im Falle sind, anfangen uns zu ärgern, müssen wir uns denken, es

wäre eine Komödienscene zwischen zwei Narren. Probatum est. — Wer auf die Welt gekommen ist, sie ernstlich und in den wichtigsten Dingen zu belehren, der kann von Glück sagen, wenn er mit heiler Haut davon kammt.

39) Wer da will, daß sein Urtheil Glauben finde, spreche es kalt und ohne Leidenschaftlichkeit aus. Denn alle Heftigkeit entspringt aus dem Willen; daher wird man diesem und nicht der Erkenntniß, die ihrer Natur noch kalt ist, das Urtheil zuschreiben. Weil nämlich das Radikale im Menschen der Wille, die Erkenntniß aber bloß sekundär und hinzugekommen ist, so wird man eher glauben, daß das Urtheil aus dem erregten Willen, als daß die Erregung des Willens bloß aus dem Urtheil entsprungen sei.

40) Auch beim besten Rechte dazu, lasse man sich nicht zum Selbstlobe verführen. Denn die Eitelkeit ist eine so gewöhnliche, das Verdienst aber eine so ungewöhnliche Sache, daß, so oft wir, wenn auch nur indirekt, uns selbst zu loben scheinen, Jeder Hundert gegen Eins wettet, daß was aus uns redet die Eitelkeit sei, der es am Verstande gebricht, das Lächerliche der Sache einzusehen. — Jedoch mag, bei allem Dem, Baco von Verulam nicht ganz Unrecht haben, wenn er sagt, daß das semper aliquid haeret, wie von der Verläumdung, so auch vom Selbstlobe gelte, und daher Dieses, in mäßigen Dosen, empfiehlt.

41) Wenn man argwöhnt, daß Einer lüge, stelle man sich gläubig; da wird er dreist, lügt stärker und ist entlarvt. Merkt man hingegen, daß eine Wahrheit, die er verhehlen möchte, ihm zum Theil entschlüpft, so stelle man sich darüber ungläubig, damit er, durch den Widerspruch provocirt, die Arriergarde der ganzen Wahrheit nachrücken lasse.

42) Unsere sämmtlichen persönlichen Angelegenheiten haben wir als Geheimniß zu betrachten, und unsern guten Bekannten müssen wir, über Das hinaus, was sie mit eigenen Augen sehen, völlig fremd bleiben. Denn ihr Wissen um die unschuldigsten Dinge kann, durch Zeit und Umstände, uns Nachtheil bringen. — Ueberhaupt ist es gerathener seinen Verstand durch Das, was man verschweigt, an den Tag zu legen, als durch Das, was man sagt. Ersteres ist Sache der Klugheit, Letzteres der Eitelkeit. Die Gelegenheit zu Beiden kommt gleich oft; aber wir ziehen häufig die flüchtige Befriedigung, welche das Letztere gewährt, dem dauernden Nutzen vor, welchen das Erstere bringt. Sogar die Herzenserleichterung, ein Mal ein Wort mit sich selbst laut zu reden, was lebhaften Personen wohl begegnet, sollte

man sich versagen, damit sie nicht zur Gewohnheit werde, weil dadurch der Gedanke mit dem Worte so befreundet und verbrüdert wird, daß allmählich auch das Sprechen mit Andern ins laute Denken übergeht, während die Klugheit gebeut, daß zwischen unserm Denken und unserm Reden eine weite Kluft offen gehalten werde.

Bisweilen meinen wir, daß Andere etwas uns Betreffendes durchaus nicht glauben können, während ihnen gar nicht einfällt, es zu bezweifeln; machen wir jedoch, daß ihnen Dies einfällt, dann können sie es auch nicht mehr glauben. Aber wir verrathen uns oft bloß, weil wir wähnen, es sei unmöglich, daß man das nicht merke, — wie wir uns von einer Höhe hinabstürzen, aus Schwindel, d. h. durch den Gedanken, es sei unmöglich, hier fest zu stehen, die Qual aber, hier zu stehen, sei so groß, daß es besser sei, sie abzukürzen; dieser Wahn heißt Schwindel.

Andrerseits wieder soll man wissen, daß die Leute, selbst die, welche sonst keinen besondern Scharfsinn verrathen, vortreffliche Algebristen in den persönlichen Angelegenheiten Anderer sind, woselbst sie, mittelst einer einzigen gegebenen Größe, die verwickeltesten Aufgaben lösen. Wenn man z. B. ihnen eine ehemalige Begebenheit, unter Weglassung aller Namen und sonstiger Bezeichnung der Personen erzählt, so soll man sich hüten, dabei ja nicht irgend einen ganz positiven und individuellen Umstand, sei er auch noch so gering, mit einzuführen, wie etwa einen Ort, oder Zeitpunkt, oder den Namen einer Nebenperson, oder sonst etwas auch nur unmittelbar damit Zusammenhängendes: denn daran haben sie sogleich eine positiv gegebene Größe, mittelst deren ihr algebraischer Scharfsinn alles Uebrige herausbringt. Die Begeisterung der Neugier nämlich ist hier so groß, daß, kraft derselben, der Wille dem Intellekt die Sporen in die Seite setzt, welcher nun dadurch bis zur Erreichung der entlegensten Resultate getrieben wird. Denn so unempfänglich und gleichgültig die Leute gegen allgemeine Wahrheiten sind, so erpicht sind sie auf individuelle.

Dem allen gemäß ist denn auch die Schweigsamkeit von sämmtlichen Lehrern der Weltklugheit auf das Dringendeste und mit den mannigfaltigsten Argumenten anempfohlen worden, daher ich es bei dem Gesagten bewenden lassen kann. Bloß ein paar arabischer Maximen, welche besonders eindringlich und wenig bekannt sind, will ich noch hersetzen. „Was dein Feind nicht wissen soll, das sage deinem Freunde nicht." — „Wenn ich mein Geheimniß verschweige, ist es mein Gefangener; lasse ich es entschlüpfen, bin ich sein Gefangener." — „Am Baume des Schweigens hängt seine Frucht, der Friede."

43) Kein Geld ist vortheilhafter angewandt, als das, um welches wir uns haben prellen lassen; denn wir haben dafür unmittelbar Klugheit eingehandelt.

44) Man soll, wo möglich, gegen Niemanden Animosität hegen, jedoch die procédés eines Jeden sich wohl merken und im Gedächtniß behalten, um danach den Werth desselben, wenigstens hinsichtlich unserer, festzustellen und demgemäß unser Verhalten und Betragen gegen ihn zu regeln, stets überzeugt von der Unveränderlichkeit des Charakters; einen schlechten Zug eines Menschen jemals vergessen, ist, wie wenn man schwer erworbenes Geld wegwürfe. — So aber schützt man sich vor thörichter Vertraulichkeit und thörichter Freundschaft. —

„Weder lieben, noch hassen" enthält die Hälfte aller Weltklugheit; „nichts sagen und nichts glauben" die andere Hälfte. Freilich aber wird man einer Welt, welche Regeln, wie diese und die nächstfolgenden nöthig macht, gern den Rücken kehren.

45) Zorn, oder Haß in Worten, oder Mienen blicken zu lassen ist unnütz, ist gefährlich, ist unklug, ist lächerlich, ist gemein. Man darf also Zorn, oder Haß, nie anders zeigen, als in Thaten. Letzteres wird man um so vollkommener können, als man Ersteres vollkommener vermieden hat. — Die kaltblütigen Thiere allein sind die giftigen.

46) Parler sans accent; diese alte Regel der Weltleute bezweckt, daß man dem Verstande der Andern überlasse, herauszufinden, was man gesagt hat; der ist langsam, und ehe er fertig geworden, ist man davon. Hingegen parler avec accent heißt zum Gefühle reden, wo denn alles umgekehrt ausfällt. Manchem kann man, mit höflicher Gebärde und freundlichem Ton, sogar wirkliche Sottisen sagen, ohne unmittelbare Gefahr.

D. Unser Verhalten gegen den Weltlauf und das Schicksal betreffend.

47) Welche Form auch das menschliche Leben annehme, es sind immer dieselben Elemente, und daher ist es im Wesentlichen überall dasselbe, es mag in der Hütte, oder bei Hofe, im Kloster, oder bei der Armee geführt werden. Mögen seine Begebenheiten, Abenteuer, Glücks- und Unglücksfälle noch so mannigfaltig sein, so ist es doch damit, wie mit der Zuckerbäckerwaare. Es sind viele [und vielerlei gar krause und bunte Figuren; aber Alles ist aus Einem Teig geknetet, und was dem Einen begegnet, ist Dem, was dem Andern

widerfuhr, viel ähnlicher, als dieser beim Erzählenhören denkt. Auch gleichen die Vorgänge unsers Lebens den Bildern im Kaleidoskop, in welchem wir bei jeder Drehung etwas Anderes sehen, eigentlich aber immer dasselbe vor Augen haben.

48) Drei Weltmächte giebt es, sagt, sehr treffend, ein Alter: συνεσις, κρατος, και τυχη, Klugheit, Stärke und Glück. Ich glaube, daß die zuletzt genannte am meisten vermag. Denn unser Lebensweg ist dem Lauf eines Schiffes zu vergleichen. Das Schicksal, die τυχη, die secunda aut adversa fortuna, spielt die Rolle des Windes, indem sie uns schnell weit fördert, oder weit zurückwirft, wogegen unser eigenes Mühen und Treiben nur wenig vermag. Dieses nämlich spielt dabei die Rolle der Ruder; wenn solche, durch viele Stunden langes Arbeiten, uns eine Strecke vorwärts gebracht haben, wirft ein plötzlicher Windstoß uns eben so weit zurück. Ist er hingegen günstig, so fördert er uns dermaaßen, daß wir der Ruder nicht bedürfen. Diese Macht des Glückes drückt unübertrefflich ein spanisches Sprichwort aus: da ventura a tu hijo, y echa lo en el mar (gieb deinem Sohne Glück und wirf ihn ins Meer).

Wohl ist der Zufall eine böse Macht, der man so wenig wie möglich anheimstellen soll. Jedoch wer ist, unter allen Gebern, der einzige, welcher, indem er giebt, uns zugleich aufs deutlichste zeigt, daß wir gar keine Ansprüche auf seine Gaben haben, daß wir solche durchaus nicht unserer Würdigkeit, sondern ganz allein seiner Güte und Gnade zu danken haben und daß wir eben hieraus die freudige Hoffnung schöpfen dürfen, noch ferner manche unverdiente Gabe demuthsvoll zu empfangen? — Es ist der Zufall; er, der die königliche Kunst versteht, einleuchtend zu machen, daß gegen seine Gunst und Gnade alles Verdienst ohnmächtig ist und nichts gilt. —

Wenn man auf seinen Lebensweg zurücksieht, den „labyrinthisch irren Lauf" desselben überschaut und nun so manches verfehlte Glück, so manches herbeigezogene Unglück sehen muß, so kann man in Vorwürfen gegen sich selbst leicht zu weit gehen. Denn unser Lebenslauf ist keineswegs schlechthin unser eigenes Werk, sondern das Produkt zweier Faktoren, nämlich der Reihe der Begebenheiten und der Reihe unserer Entschlüsse, welche stets in einander greifen und sich gegenseitig modifiziren. Hiezu kommt noch, daß in Beiden unser Horizont immer sehr beschränkt ist, indem wir unsere Entschlüsse nicht schon von Weitem vorhersagen und noch weniger die Begebenheiten voraussehen können, sondern von Beiden uns eigentlich nur die gegenwärtigen recht bekannt sind. Deshalb können wir, so lange unser Ziel noch

fern liegt, nicht ein Mal gerade darauf hinsteuern, sondern nur approximativ und nach Muthmaaßungen unsere Richtung dahin lenken, müssen also oft lawiren. Alles nämlich, was wir vermögen, ist, unsere Entschlüsse allezeit nach Maaßgabe der gegenwärtigen Umstände zu fassen, in der Hoffnung, es so zu treffen, daß es uns dem Hauptziel näher bringe. So sind denn meistens die Begebenheiten und unsere Grundabsichten zweien, nach verschiedenen Seiten ziehenden Kräften zu vergleichen und die daraus entstehende Diagonale ist unser Lebenslauf. — Terenz hat gesagt: in vita est hominum quasi cum ludas tesseris; si illud, quod maxime opus est jactu, non cadit, illud quod cecidit forte, id arte ut corrigas, wobei er eine Art Trikfak vor Augen gehabt haben muß. Kürzer können wir sagen: das Schicksal mischt die Karten und wir spielen. Meine gegenwärtige Betrachtung auszudrücken, wäre aber folgendes Gleichniß am geeignetesten. Es ist im Leben wie im Schachspiel: wir entwerfen einen Plan; dieser bleibt jedoch bedingt durch Das, was im Schachspiel dem Gegner, im Leben dem Schicksal, zu thun belieben wird. Die Modifikationen, welche hiedurch unser Plan erleidet, sind meistens so groß, daß er in der Ausführung kaum noch an einigen Grundzügen zu erkennen ist.

Uebrigens giebt es in unserem Lebenslaufe noch etwas, welches über das Alles hinausliegt. Es ist nämlich eine triviale und nur zu häufig bestätigte Wahrheit, daß wir oft thörichter sind, als wir glauben; hingegen ist, daß wir oft weiser sind, als wir selbst vermeinen, eine Entdeckung, welche nur Die, welche in dem Fall gewesen, und selbst dann erst spät, machen. Es giebt etwas Weiseres in uns, als der Kopf ist. Wir handeln nämlich, bei den großen Zügen, den Hauptschritten unseres Lebenslaufes, nicht sowohl nach deutlicher Erkenntniß des Rechten, als nach einem innern Impuls, man möchte sagen Instinkt, der aus dem tiefsten Grunde unseres Wesens kommt, und bemäkeln nachher unser Thun nach deutlichen, aber auch dürftigen, erworbenen, ja, erborgten Begriffen, nach allgemeinen Regeln, fremdem Beispiele u. s. w., ohne das „Eines schickt sich nicht für Alle" genugsam zu erwägen; da werden wir leicht ungerecht gegen uns selbst. Aber am Ende zeigt es sich, wer Recht gehabt hat, und nur das glücklich erreichte Alter ist, subjektiv und objektiv, befähigt, die Sache zu beurtheilen.

Vielleicht steht jener innere Impuls unter uns unbewußter Leitung prophetischer, beim Erwachen vergessener Träume, die eben dadurch unserem Leben die Gleichmäßigkeit des Tones und die dramatische Einheit ertheilen, die das so oft schwankende und irrende, so leicht um-

gestimmte Gehirnbewußtsein ihm zu geben nicht vermöchte, und in Folge welcher z. B. der zu großen Leistungen einer bestimmten Art Berufene Dies von Jugend auf innerlich und heimlich spürt und darauf hinarbeitet, wie die Bienen am Bau ihres Stocks. Für Jeden aber ist es Das, was Baltazar Gracian la gran sindéresis nennt, die instinktive große Obhut seiner selbst, ohne welche er zu Grunde geht. — Nach abstrakten Grundsätzen handeln ist schwer und gelingt erst nach vieler Uebung, und selbst da nicht jedes Mal; auch sind sie oft nicht ausreichend. Hingegen hat Jeder gewisse angeborene konkrete Grundsätze, die ihm in Blut und Saft stecken, indem sie das Resultat alles seines Denkens, Fühlens und Wollens sind. Er kennt sie meistens nicht in abstracto, sondern wird erst beim Rückblick auf sein Leben gewahr, daß er sie stets befolgt hat und von ihnen, wie von einem unsichtbaren Faden ist gezogen worden. Je nachdem sie sind, werden sie ihn zu seinem Glück oder Unglück leiten.

49) Man sollte beständig die Wirkung der Zeit und die Wandelbarkeit der Dinge vor Augen haben und daher bei Allem, was jetzt Statt findet, sofort das Gegentheil davon imaginiren, also im Glücke das Unglück, in der Freundschaft die Feindschaft, im schönen Wetter das schlechte, in der Liebe den Haß, im Zutrauen und Eröffnen den Verrath und die Reue, und so auch umgekehrt, sich lebhaft vergegenwärtigen. Dies würde eine bleibende Quelle wahrer Weltklugheit abgeben, indem wir stets besonnen bleiben und nicht so leicht getäuscht werden würden. Meistens würden wir dadurch nur die Wirkung der Zeit anticipirt haben. — Aber vielleicht ist zu keiner Erkenntniß die Erfahrung so unerläßlich, wie zur richtigen Schätzung des Unbestandes und Wechsels der Dinge. Weil eben jeder Zustand, für die Zeit seiner Dauer, nothwendig und daher mit vollstem Rechte vorhanden ist, so sieht jedes Jahr, jeder Monat, jeder Tag aus, als ob nun endlich er Recht behalten wollte, für alle Ewigkeit. Aber keiner behält es, und der Wechsel allein ist das Beständige. Der Kluge ist Der, welchen die scheinbare Stabilität nicht täuscht, und der noch dazu die Richtung, welche der Wechsel zunächst nehmen wird, vorhersieht.*) Daß hingegen die Menschen den einstweiligen Zustand der Dinge, oder die Richtung

---

*) Der Zufall hat bei allen menschlichen Dingen so großen Spielraum, daß wenn wir einer von ferne drohenden Gefahr gleich durch Aufopferungen vorzubeugen suchen, diese Gefahr oft durch einen unvorhergesehenen Stand, den die Dinge annehmen, verschwindet, und jetzt nicht nur die gebrachten Opfer verloren sind, sondern die durch sie herbeigeführte Veränderung nunmehr, beim veränderten Stande der Dinge, gerade ein Nachtheil ist. Wir

ihres Laufes, in der Regel für bleibend halten, kommt daher, daß sie die Wirkungen vor Augen haben, aber die Ursachen nicht verstehen, diese es jedoch sind, welche den Keim der künftigen Veränderungen in sich tragen, während die Wirkung, welche für Jene allein da ist, hievon nichts enthält. An diese halten sie sich und setzen voraus, daß die ihnen unbekannten Ursachen, welche solche hervorzubringen vermochten, auch im Stande sein werden, sie zu erhalten. Sie haben dabei den Vortheil, daß wenn sie irren, es immer unisono geschieht, daher denn die Kalamität, welche in Folge davon sie trifft, stets eine allgemeine ist, während der denkende Kopf, wenn er geirrt hat, noch dazu allein steht. — Beiläufig haben wir daran eine Bestätigung meines Satzes, daß der Irrthum stets aus dem Schluß von der Folge auf den Grund entsteht. Siehe „Welt als W. u. V." Bd. 1, S. 90. (3. Aufl. 94.)

Jedoch nur theoretisch und durch Vorhersehen ihrer Wirkung soll man die Zeit anticipiren, nicht praktisch, nämlich nicht so, daß daß man ihr vorgreife, indem man vor der Zeit verlangt, was erst die Zeit bringen kann. Denn wer dies thut, wird erfahren, daß es keinen schlimmeren, unnachlassenderen Wucherer giebt, als eben die Zeit, und daß sie, wenn zu Vorschüssen gezwungen, schwerere Zinsen nimmt, als irgend ein Wucherer. Z. B. man kann durch ungelöschten Kalk und Hitze einen Baum dermaaßen treiben, daß er binnen weniger Tage Blätter, Blüthen und Früchte treibt, dann aber stirbt er ab. — Will der Jüngling die Zeugungskraft des Mannes schon jetzt, wenn auch nur auf etliche Wochen ausüben, und im neunzehnten Jahre leisten, was er im dreißigsten sehr wohl könnte, so wird allenfalls die Zeit den Vorschuß leisten, aber ein Theil der Kraft seiner künftigen Jahre, ja, ein Theil seines Lebens selbst, ist der Zins. — Es giebt Krankheiten, von denen man gehörig und gründlich nur dadurch genest, daß man ihnen ihren natürlichen Verlauf läßt, nach welchem sie von selbst verschwinden, ohne eine Spur zu hinterlassen. Verlangt man aber sogleich und jetzt, nur gerade jetzt, gesund zu sein, so muß auch hier die Zeit Vorschuß leisten; die Krankheit wird vertrieben, aber der Zins ist Schwäche und chronische Uebel, Zeit Lebens. — Wenn man in Zeiten des Krieges, oder der Unruhen, Geld gebraucht und zwar sogleich, gerade jetzt, so ist man genöthigt, liegende Gründe oder Staatspapiere, für $^1/_3$ und noch weniger ihres Werthes zu verkaufen,

müssen daher in unsern Vorkehrungen nicht zu weit in die Zukunft greifen, sondern auch auf den Zufall rechnen und mancher Gefahr kühn entgegen sehen, hoffend, daß sie, wie so manche schwarze Gewitterwolke, vorüberzieht.

den man zum Vollen erhalten würde, wenn man der Zeit ihr Recht widerfahren lassen, also einige Jahre warten wollte; aber man zwingt sie, Vorschuß zu leisten. — Oder auch man bedarf einer Summe zu einer weiten Reise; binnen eines oder zweier Jahre könnte man sie von seinem Einkommen zurückgelegt haben. Aber man will nicht warten; sie wird also geborgt, oder einstweilen vom Kapital genommen; d. h. die Zeit muß vorschießen. Da ist ihr Zins eingerissene Unordnung in der Kasse, ein bleibendes und wachsendes Deficit, welches man nie mehr los wird. — Dies also ist der Wucher der Zeit; seine Opfer werden Alle, die nicht warten können. Den Gang der gemessen ablaufenden Zeit beschleunigen zu wollen, ist das kostspieligste Unternehmen. Also hüte man sich, der Zeit Zinsen schuldig zu werden.

50) Ein charakteristischer und im gemeinen Leben sehr oft sich hervorthuender Unterschied zwischen den gewöhnlichen und den gescheiten Köpfen ist, daß Jene, bei ihrer Ueberlegung und Schätzung möglicher Gefahren, immer nur fragen und berücksichtigen, was der Art bereits geschehen sei, Diese hingegen selbst überlegen, was möglicher Weise geschehen könne, wobei sie bedenken, daß, wie ein spanisches Sprichwort sagt, lo que no acaece en un año, acaece en un rato (was binnen eines Jahres nicht geschieht, geschieht binnen weniger Minuten). Der in Rede stehende Unterschied ist freilich natürlich; denn was geschehen kann, zu überblicken erfordert Verstand, was geschehen ist, bloß Sinne.

Unsere Maxime aber sei: opfere den bösen Dämonen! D. h. man soll einen gewissen Aufwand von Mühe, Zeit, Unbequemlichkeit, Weitläufigkeit, Geld, oder Entbehrung nicht scheuen, um der Möglichkeit eines Unglücks die Thür zu verschließen, und je größer dieses wäre, desto kleiner, entfernter, unwahrscheinlicher mag jene sein. Die deutlichste Exemplifikation dieser Regel ist die Assekuranzprämie. Sie ist ein öffentlich und von Allen auf den Altar der bösen Dämonen gebrachtes Opfer.

51) Ueber keinen Vorfall sollte man in großen Jubel, oder große Wehklage ausbrechen, theils wegen der Veränderlichkeit aller Dinge, die ihn jeden Augenblick umgestalten kann, theils wegen der Trüglichkeit unseres Urtheils über das uns Gedeihliche, oder Nachtheilige, in Folge welcher fast Jeder ein Mal gewehklagt hat über Das, was nachher sich als sein wahres Bestes erwies, oder gejubelt über Das, was die Quelle seiner größten Leiden geworden ist. Die hier dagegen empfohlene Gesinnung hat Shakespeare schön ausgedrückt:

I have felt so many quirks of joy and grief,
That the first face of neither, on the start,
Can woman me unto it.*)
(All's well, A. 3. sc. 2.)

Ueberhaupt aber zeigt Der, welcher bei allen Unfällen gelassen bleibt, daß er weiß, wie kolossal und tausendfältig die möglichen Uebel des Lebens sind, weshalb er das jetzt eingetretene ansieht als einen sehr kleinen Theil dessen, was kommen könnte; Dies ist die stoische Gesinnung, in Gemäßheit welcher man niemals conditionis humanae oblitus, sondern stets eingedenk sein soll, welch ein trauriges und jämmerliches Loos das menschliche Dasein überhaupt ist, und wie unzählig die Uebel sind, denen es ausgesetzt ist. Diese Einsicht aufzufrischen, braucht man überall nur einen Blick um sich zu werfen; wo man auch sei, wird man es bald vor Augen haben, dieses Ringen und Zappeln und Quälen, um die elende, kahle, nichts abwerfende Existenz. Man wird danach seine Ansprüche herabstimmen, in die Unvollkommenheit aller Dinge und Zustände sich finden lernen und Unfällen stets entgegensehen, um ihnen auszuweichen, oder sie zu ertragen. Denn Unfälle, große und kleine, sind das Element unseres Lebens; Dies sollte man also stets gegenwärtig haben, darum jedoch nicht, als ein δυσκολος, mit Beresford, über die stündlichen miseries of human life lamentiren und Gesichter schneiden, noch weniger in pulicis morsu Deum invocare, sondern, als ein ευλαβης, die Behutsamkeit im Zuvorkommen und Verhüten der Unfälle, sie mögen von Menschen oder von Dingen ausgehen, so weit treiben und so sehr darin raffiniren, daß man, wie ein kluger Fuchs, jedem großen oder kleinen Mißgeschick (welches meistens nur ein verkapptes Ungeschick ist), säuberlich aus dem Wege geht.

Daß ein Unglücksfall uns weniger schwer zu tragen fällt, wenn wir zum voraus ihn als möglich betrachtet und, wie man sagt, uns darauf gefaßt gemacht haben, mag hauptsächlich daher kommen, daß wenn wir den Fall, ehe er eingetreten, als eine bloße Möglichkeit, mit Ruhe überdenken, wir die Ausdehnung des Unglücks deutlich und nach allen Seiten übersehen und so es wenigstens als ein endliches und überschaubares erkennen, in Folge wovon es, wenn es nun wirklich trifft, doch mit nicht mehr, als seiner wahren Schwere wirken kann. Haben wir hingegen Jenes nicht gethan, sondern werden unvorbereitet

---

*) So viele Anfälle von Freude und Gram habe ich schon empfunden, daß ich nie mehr vom ersten Anblicke des Anlasses zu einem von Beiden sogleich mich weibisch hinreißen lasse.

getroffen, so kann der erschrockene Geist, im ersten Augenblick, die Größe des Unglücks nicht genau ermessen; es ist jetzt für ihn unübersehbar, stellt sich daher leicht als unermeßlich, wenigstens viel größer dar, als wirklich ist. Auf gleiche Art läßt Dunkelheit und Ungewißheit jede Gefahr größer erscheinen. Freilich kommt noch hinzu, daß wir für das als möglich anticipirte Unglück zugleich auch die Trostgründe und Abhülfe überdacht, oder wenigstens uns an die Vorstellung desselben gewöhnt haben.

Nichts aber wird uns zum gelassenen Ertragen der uns treffenden Unglücksfälle besser befähigen, als die Ueberzeugung von der Wahrheit, welche ich in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens aus ihren letzten Gründen abgeleitet und festgestellt habe, nämlich, wie es daselbst, S. 62 (2. Aufl. S. 60), heißt: „Alles was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig". Denn in das unvermeidlich Nothwendige weiß der Mensch sich bald zu finden, und jene Erkenntniß läßt ihn Alles, selbst das durch die fremdartigsten Zufälle Herbeigeführte, als eben so nothwendig ansehen, wie das nach den bekanntesten Regeln und unter vollkommener Voraussicht Erfolgende. Ich verweise hier auf Das, was ich (Welt als W. u. V. Bd. 1, S. 345 u. 46 [3. Aufl. 361]) über die beruhigende Wirkung der Erkenntniß des Unvermeidlichen und Nothwendigen gesagt habe. Wer davon durchdrungen ist, wird zuvörderst willig thun was er kann, dann aber willig leiden was er muß.

Die kleinen Unfälle, die uns stündlich vexiren, kann man betrachten als bestimmt, uns in Uebung zu erhalten, damit die Kraft, die großen zu ertragen, im Glück nicht ganz erschlaffe. Gegen die täglichen Hudeleien, kleinlichen Reibungen im menschlichen Verkehr, unbedeutende Anstöße, Ungebührlichkeiten Anderer, Klatschereien und dgl. m. muß man ein gehörnter Siegfried sein, d. h. sie gar nicht empfinden, weit weniger sich zu Herzen nehmen und darüber brüten; sondern von dem Allen nichts an sich kommen lassen, es von sich stoßen, wie Steinchen, die im Wege liegen, und keineswegs es aufnehmen in das Innere seiner Ueberlegung und Rumination.

52) Was aber die Leute gemeiniglich das Schicksal nennen, sind meistens nur ihre eigenen dummen Streiche. Man kann daher nicht genugsam die schöne Stelle im Homer (Il. XXIII, 313 sqq.) beherzigen, wo er die μητις, d. i. die kluge Ueberlegung empfiehlt. Denn wenn auch die schlechten Streiche erst in jener Welt gebüßt werden, so doch die dummen schon in dieser, — wiewohl hin und wieder ein Mal Gnade für Recht ergehen mag.

Nicht wer grimmig, sondern wer klug dareinschaut, sieht furchtbar und gefährlich aus: — so gewiß des Menschen Gehirn eine furchtbarere Waffe ist, als die Klaue des Löwen. —

Der vollkommene Weltmann wäre der, welcher nie in Unschlüssigkeit stockte und nie in Uebereilung geriethe.

53) Nächst der Klugheit aber ist Muth eine für unser Glück sehr wesentliche Eigenschaft. Freilich kann man weder die eine noch die andere sich geben, sondern ererbt jene von der Mutter und diesen vom Vater; jedoch läßt sich durch Vorsatz und Uebung dem davon Vorhandenen nachhelfen. Zu dieser Welt, wo „die Würfel eisern fallen," gehört ein eiserner Sinn, gepanzert gegen das Schicksal und gewaffnet gegen die Menschen. Denn das ganze Leben ist ein Kampf, jeder Schritt wird uns streitig gemacht und Voltaire sagt mit Recht: on ne réussit dans ce monde, qu'à la pointe de l'épée, et on meurt les armes à la main. Daher ist es eine feige Seele, die, sobald Wolken sich zusammenziehen, oder wohl gar nur am Horizont sich zeigen, zusammenschrumpft, verzagen will und jammert. Vielmehr sei unser Wahlspruch:

tu ne cede malis, sed contra audentior ito.

So lange der Ausgang einer gefährlichen Sache nur noch zweifelhaft ist, so lange nur noch die Möglichkeit, daß er ein glücklicher werde, vorhanden ist, darf an kein Zagen gedacht werden, sondern bloß an Widerstand; wie man am Wetter nicht verzweifeln darf, so lange noch ein blauer Fleck am Himmel ist. Ja, man bringe es dahin zu sagen:

Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae.

Das ganze Leben selbst, geschweige seine Güter, sind noch nicht so ein feiges Beben und Einschrumpfen des Herzens werth:

Quocirca vivite fortes,
Fortiaque adversis opponite pectora rebus.

Und doch ist auch hier ein Exceß möglich, denn der Muth kann in Verwegenheit ausarten. Sogar ist ein gewisses Maaß von Furchtsamkeit zu unserm Bestande in der Welt nothwendig, die Feigheit ist bloß das Ueberschreiten desselben. Dies hat Baco von Verulam gar treffend ausgedrückt, in seiner etymologischen Erklärung des terror Panicus, welche die ältere, vom Plutarch (de Iside et Osir. c. 14), uns erhaltene, weit hinter sich läßt. Er leitet nämlich denselben ab

vom Pan, als der personifizirten Natur und sagt: Natura enim rerum omnibus viventibus indidit metum, ac formidinem, vitae atque essentiae suae conservatricem, ac mala ingruentia vitantem et depellentem. Verumtamen eadem natura modum tenere nescia est: sed timoribus salutaribus semper vanos et inanes admiscet; adeo ut omnia (si intus conspici darentur) Panicis terroribus plenissima sint, praesertim hnmana. (De sapientia veterum VI.)*) Uebrigens ist das Charakteristische des Panischen Schreckens, daß er seiner Gründe sich nicht deutlich bewußt ist, sondern sie mehr voraussetzt, als kennt, ja, zur Noth, geradezu die Furcht selbst als Grund der Furcht geltend macht.

*) Neuerdings ist Bacons „Weisheit der Alten" nebst einer Reihe seiner anderen kleinern Schriften in deutscher Uebersetzung von Fürstenhagen (Leipzig 1883, im Verlage der Winterschen Buchhandlung) erschienen.
A. d. H.

Vom Unterschiede der Lebensalter.

Ueberaus schön hat Voltaire gesagt:

> Qui n'a pas l'esprit de son âge,
> De son âge a tout le malheur.

Daher wird es angemessen sein, daß wir, am Schlusse dieser eudämonologischen Betrachtungen, einen Blick auf die Veränderungen werfen, welche die Lebensalter an uns hervorbringen.

Unser ganzes Leben hindurch haben wir immer nur die Gegenwart inne, und nie mehr. Was dieselbe unterscheidet ist bloß, daß wir am Anfang eine lange Zukunft vor uns, gegen das Ende aber eine lange Vergangenheit hinter uns sehen; sodann, daß unser Temperament, wiewohl nicht unser Charakter, einige bekannte Veränderungen durchgeht, wodurch jedes Mal eine andere Färbung der Gegenwart entsteht. —

In meinem Hauptwerke, Bd. 2, Kap. 31, S. 394 fg. (3. Aufl. 451), habe ich auseinandergesetzt, daß und warum wir in der Kindheit uns viel mehr erkennend, als wollend verhalten. Gerade hierauf beruht jene Glückseligkeit des ersten Viertels unsers Lebens, in Folge welcher es nachher wie ein verlorenes Paradies hinter uns liegt. Wir haben in der Kindheit nur wenige Beziehungen und geringe Bedürfnisse, also wenig Anregung des Willens, der größere Theil unsers Wesens geht demnach im Erkennen auf. — Der Intellekt ist, wie das Gehirn, welches schon im 7. Jahre seine volle Größe erreicht, früh entwickelt, wenn auch nicht reif, und sucht unaufhörlich Nahrung in einer ganzen Welt des noch neuen Daseins, wo Alles, Alles, mit dem Reize der Neuheit überfirnißt ist. Hieraus entspringt es, daß unsre Kinderjahre eine fortwährende Poesie sind. Nämlich das Wesen der Poesie, wie aller Kunst, besteht im Auffassen der Platonischen Idee, d. h. des Wesentlichen und daher der ganzen

Art, des Gemeinsamen in jedem Einzelnen, wodurch jedes Ding als Repräsentant seiner Gattung auftritt, und ein Fall für tausend gilt. Obgleich es nun scheint, daß wir in den Scenen unsrer Kinderjahre stets nur mit dem jedesmaligen individuellen Gegenstande, oder Vorgange, beschäftigt seien, und zwar nur sofern er unser momentanes Wollen interessirt, so ist dem doch im Grunde anders. Nämlich das Leben, in seiner ganzen Bedeutsamkeit, steht noch so neu, frisch und ohne Abstumpfung seiner Eindrücke durch Wiederholung, vor uns, daß wir, mitten unter unserm kindischen Treiben, stets im Stillen und ohne deutliche Absicht beschäftigt sind, an den einzelnen Scenen und Vorgängen das Wesen des Lebens selbst, die Grundtypen seiner Gestalten und Darstellungen aufzufassen. Wir sehen, wie Spinoza es ausdrückt, alle Dinge und Personen sub specie aeternitatis. Je jünger wir sind, desto mehr vertritt jedes Einzelne seine ganze Gattung. Dies nimmt immer mehr ab, von Jahr zu Jahr, und hierauf beruht der so große Unterschied des Eindrucks, den die Dinge in der Jugend und im Alter auf uns machen. Daher werden die Erfahrungen und Bekanntschaften der Kindheit und frühen Jugend nachmals die stehenden Typen und Rubriken aller spätern Erkenntniß und Erfahrung, gleichsam die Kategorien derselben, denen wir alles Spätere subsumiren, wenn auch nicht stets mit deutlichem Bewußtsein. So bildet sich demnach schon in den Kinderjahren die feste Grundlage unserer Weltansicht, mithin auch das Flache, oder Tiefe, derselben; sie wird später ausgeführt und vollendet, jedoch nicht im Wesentlichen verändert. Also in Folge dieser rein objektiven und dadurch poetischen Ansicht, die dem Kindesalter wesentlich ist und davon unterstützt wird, daß der Wille noch lange nicht mit seiner vollen Energie auftritt, verhalten wir uns, als Kinder, bei Weitem mehr rein erkennend als wollend. Daher der ernste, schauende Blick mancher Kinder, welchen Raphael zu seinen Engeln, zumal denen der Sistinischen Madonna, so glücklich benutzt hat. Eben dieserhalb sind denn auch die Kinderjahre so selig, daß die Erinnerung an sie stets von Sehnsucht begleitet ist. — Während wir nun, mit solchem Ernst, dem ersten anschaulichen Verständniß der Dinge obliegen, ist andrerseits die Erziehung bemüht, uns Begriffe beizubringen. Allein Begriffe liefern nicht das eigentlich Wesentliche, vielmehr liegt dieses, also der Fonds und ächte Gehalt aller unserer Erkenntnisse, in der anschaulichen Auffassung der Welt. Diese aber kann nur von uns selbst gewonnen, nicht auf irgend eine Weise uns beigebracht werden. Daher kommt, wie unser moralischer, so auch unser intellektueller Werth nicht von

außen in uns, sondern geht aus der Tiefe unsers eigenen Wesens hervor, und können keine Pestalozzische Erziehungskünste aus einem geborenen Tropf einen denkenden Menschen bilden, nie! er ist als Tropf geboren und muß als Tropf sterben. — Aus der beschriebenen, tiefsinnigen Auffassung der ersten anschaulichen Außenwelt erklärt sich denn auch, warum die Umgebungen und Erfahrungen unserer Kindheit sich so fest dem Gedächtniß einprägen. Wir sind nämlich ihnen ungetheilt hingegeben gewesen, nichts hat uns dabei zerstreut und wir haben die Dinge, welche vor uns standen, angesehen, als wären sie die einzigen ihrer Art, ja, überhaupt allein vorhanden. Später nimmt uns die dann bekannte Menge der Gegenstände Muth und Geduld. — Wenn man nun hier sich zurückrufen will, was ich S. 373 fg. (3. Aufl. 425) des oben erwähnten Bandes meines Hauptwerkes dargethan habe, daß nämlich das objektive Dasein aller Dinge, d. h. ihr Dasein in der bloßen Vorstellung, ein durchweg erfreuliches, hingegen ihr subjektives Dasein, welches im Wollen besteht, mit Schmerz und Trübsal stark versetzt ist, so wird man als kurzen Ausdruck der Sache auch wohl den Satz gelten lassen: alle Dinge sind herrlich zu sehen, aber schrecklich zu sein. Dem obigen nun zufolge sind, in der Kindheit, die Dinge uns viel mehr von der Seite des Sehens, also der Vorstellung, der Objektivität, bekannt, als von der Seite des Seins, welche die des Willens ist. Weil nun jene die erfreuliche Seite der Dinge ist, die subjektive und schreckliche uns aber noch unbekannt bleibt, so hält der junge Intellekt alle jene Gestalten, welche Wirklichkeit und Kunst ihm vorführen, für eben so viele glückselige Wesen: er meint, so schön sie zu sehen sind, und noch viel schöner, wären sie zu sein. Demnach liegt die Welt vor ihm, wie ein Eden; dies ist das Arkadien, in welchem wir Alle geboren sind. Daraus entsteht etwas später der Durst nach dem wirklichen Leben, der Drang nach Thaten und Leiden, welcher uns ins Weltgetümmel treibt. In diesem lernen wir dann die andere Seite der Dinge kennen die des Seins, d. i. des Wollens, welches bei jedem Schritte durchkreuzt wird. Dann kommt allmählich die große Enttäuschung heran, nach deren Eintritt es heißt l'âge des illusions est passé, und doch geht sie noch immer weiter, und immer vollständiger. Demzufolge kann man sagen, daß in der Kindheit das Leben sich uns darstellt wie eine Theaterdekoration von Weitem gesehen; im Alter, wie dieselbe in der größten Nähe.

Zum Glücke der Kindheit trägt endlich noch Folgendes bei. Wie im Anfange des Frühlings alles Laub die gleiche Farbe und fast

die gleiche Gestalt hat, so sind auch wir, in früher Kindheit, alle einander ähnlich, harmoniren daher vortrefflich. Aber mit der Pubertät fängt die Divergenz an und wird, wie die der Radien eines Cirkels, immer größer.

Was nun den Rest der ersten Lebenshälfte, die so viele Vorzüge vor der zweiten hat, also das jugendliche Alter, trübt, ja unglücklich macht, ist das Jagen nach Glück, in der festen Voraussetzung, es müsse im Leben anzutreffen sein. Daraus entspringt die fortwährend getäuschte Hoffnung und aus dieser die Unzufriedenheit. Gaukelnde Bilder eines geträumten, unbestimmten Glückes schweben, unter kapriziös gewählten Gestalten, uns vor, und wir suchen vergebens ihr Urbild. Daher sind wir in unsern Jünglingsjahren mit unserer Lage und Umgebung, welche sie auch sei, meistens unzufrieden, weil wir ihr zuschreiben, was der Leerheit und Armseligkeit des menschlichen Lebens überall zukommt, und mit der wir jetzt die erste Bekanntschaft machen, nachdem wir ganz andere Dinge erwartet hatten. — Man hätte viel gewonnen, wenn man, durch zeitige Belehrung, den Wahn, daß in der Welt Viel zu holen sei, in den Jünglingen ausrotten könnte. Aber das Umgekehrte geschieht dadurch, daß meistens uns das Leben früher durch die Dichtung, als durch die Wirklichkeit bekannt wird. Die von jener geschilderten Scenen prangen, im Morgenroth unserer eigenen Jugend, vor unserm Blick, und nun peinigt uns die Sehnsucht, sie verwirklicht zu sehn, — den Regenbogen zu fassen. Der Jüngling erwartet seinen Lebenslauf in Form eines interessanten Romans. So entsteht die Täuschung, welche ich S. 374 (3. Aufl. 428) des schon erwähnten zweiten Bandes, bereits geschildert habe. Denn was allen jenen Bildern ihren Reiz verleiht, ist gerade Dies, daß sie bloße Bilder und nicht wirklich sind, und wir daher, bei ihrem Anschauen, uns in der Ruhe und Allgenugsamkeit des reinen Erkennens befinden. Verwirklicht werden heißt mit dem Wollen ausgefüllt werden, welches Wollen unausweichbare Schmerzen herbeiführt. Auch noch auf die Stelle S. 427 (3. Aufl. 488) des erwähnten Bandes sei der theilnehmende Leser hier hingewiesen.

Ist sonach der Charakter der ersten Lebenshälfte unbefriedigte Sehnsucht nach Glück, so ist der der zweiten Besorgniß vor Unglück. Denn mit ihr ist, mehr oder weniger deutlich, die Erkenntniß eingetreten, daß alles Glück chimärisch, hingegen das Leiden real sei. Jetzt wird daher, wenigstens von den vernünftigeren Charakteren, mehr bloße Schmerzlosigkeit und ein unangefochtener Zustand, als Genuß

angestrebt*). — Wenn, in meinen Jünglingsjahren, es an meiner Thür schellte, wurde ich vergnügt, denn ich dachte, nun käme es. Aber in spätern Jahren hatte meine Empfindung, bei demselben Anlaß, vielmehr etwas dem Schrecken Verwandtes, ich dachte: „da kommt's". — Hinsichtlich der Menschenwelt giebt es, für ausgezeichnete und begabte Individuen, die, eben als solche, nicht so ganz eigentlich zu ihr gehören und demnach, mehr oder weniger, je nach dem Grad ihrer Vorzüge, allein stehen, ebenfalls zwei entgegengesetzte Empfindungen: in der Jugend hat man häufig die, von ihr verlassen zu sein, in spätern Jahren hingegen die, ihr entronnen zu sein. Die erstere, eine unangenehme, beruht auf Unbekanntschaft, die zweite, eine angenehme, auf Bekanntschaft mit ihr. — In Folge davon enthält die zweite Hälfte des Lebens, wie die zweite Hälfte einer musikalischen Periode, weniger Strebsamkeit, aber mehr Beruhigung, als die erste, welches überhaupt darauf beruht, daß man in der Jugend denkt, in der Welt sei Wunder was für Glück und Genuß anzutreffen, nur schwer dazu zu gelangen, während man im Alter weiß, daß da nichts zu holen ist, also vollkommen darüber beruhigt, eine erträgliche Gegenwart genießt, und sogar an Kleinigkeiten Freude hat.

Was der gereifte Mann durch die Erfahrung seines Lebens erlangt hat und wodurch er die Welt anders sieht, als der Jüngling und Knabe, ist zunächst Unbefangenheit. Er allererst sieht die Dinge ganz einfach und nimmt sie für Das, was sie sind, während dem Knaben und Jüngling ein Trugbild, zusammengesetzt aus selbstgeschaffenen Grillen, überkommenen Vorurtheilen und seltsamen Phantasien, die wahre Welt bedeckte, oder verzerrte. Denn das Erste, was die Erfahrung zu thun vorfindet, ist, uns von den Hirngespinnsten und falschen Begriffen zu befreien, welche sich in der Jugend angesetzt haben. Vor diesen das jugendliche Alter zu bewahren, wäre allerdings die beste Erziehung, wenn gleich nur eine negative, ist aber sehr schwer. Man müßte, zu diesem Zwecke, den Gesichtskreis des Kindes Anfangs möglichst enge halten, innerhalb desselben jedoch ihm lauter deutliche und richtige Begriffe beibringen, und erst nachdem es alles darin Gelegene richtig erkannt hätte, denselben allmählich erweitern, stets dafür sorgend, daß nichts Dunkeles, auch nichts halb oder schief Verstandenes, zurück bliebe. In Folge hievon würde seine Begriffe von Dingen und menschlichen Verhältnissen, immer noch beschränkt und

*) Im Alter versteht man besser die Unglücksfälle zu verhüten; in der Jugend, sie zu ertragen.

sehr einfach, dafür aber deutlich und richtig sein, so daß sie stets nur der Erweiterung, nicht der Berichtigung bedürfen, und so fort bis ins Jünglingsalter hinein. Diese Methode erfordert insbesondere, daß man keine Romane zu lesen erlaube, sondern sie durch angemessene Biographien ersetze, wie z. B. die Franklin's, den Anton Reiser von Moritz u. dgl. —

Wenn wir jung sind, vermeinen wir, daß die in unserm Lebenslauf wichtigen und folgenreichen Begebenheiten und Personen mit Pauken und Trompeten auftreten werden, im Alter zeigt jedoch die retrospektive Betrachtung, daß sie alle ganz still, durch die Hinterthür und fast unbeachtet hereingeschlichen sind.

Man kann ferner, in der bis hieher betrachteten Hinsicht, das Leben mit einem gestickten Stoffe vergleichen, von welchem Jeder, in der ersten Hälfte seiner Zeit, die rechte, in der zweiten aber die Kehrseite zu sehen bekäme, letztere ist nicht so schön, aber lehrreicher, weil sie den Zusammenhang der Fäden erkennen läßt. —

Die geistige Ueberlegenheit, sogar die größte, wird, in der Konversation, ihr entschiedenes Uebergewicht erst nach dem vierzigsten Jahre geltend machen. Denn die Reife der Jahre und die Frucht der Erfahrung kann durch jene wohl vielfach übertroffen, jedoch nie ersetzt werden, sie aber giebt auch dem gewöhnlichen Menschen ein gewisses Gegengewicht gegen die Kräfte des größten Geistes, so lange dieser jung ist. Ich meine hier bloß das Persönliche, nicht die Werke. —

Jeder irgend vorzügliche Mensch, jeder, der nur nicht zu den von der Natur so traurig dotirten 5/6 der Menschheit gehört, wird, nach dem vierzigsten Jahre, von einem gewissen Anfluge von Misanthropie schwerlich frei bleiben. Denn er hatte, wie es natürlich ist, von sich auf Andere geschlossen und ist allmählich enttäuscht worden, hat eingesehen, daß sie entweder von der Seite des Kopfes, oder des Herzens, meistens sogar Beider, ihm in Rückstand bleiben und nicht quitt mit ihm werden, weshalb er sich mit ihnen einzulassen gern vermeidet, wie denn überhaupt Jeder nach Maaßgabe seines inneren Werthes die Einsamkeit, d. h. seine eigene Gesellschaft, lieben oder hassen wird. Von dieser Art der Misanthropie handelt auch Kant, in der Kritik d. Urtheilskraft, gegen das Ende der allgemeinen Anmerkung zum § 29 des ersten Theils.

An einem jungen Menschen ist es, in intellektueller und auch in moralischer Hinsicht, ein schlechtes Zeichen, wenn er im Thun und Treiben der Menschen sich recht früh zurechtzufinden weiß, sogleich darin zu Hause ist, und, wie vorbereitet, in dasselbe eintritt, es kündigt

Gemeinheit an. Hingegen deutet, in solcher Beziehung, ein befremdetes, stutziges, ungeschicktes und verkehrtes Benehmen auf eine Natur edlerer Art.

Die Heiterkeit und der Lebensmuth unserer Jugend beruht zum Theil darauf, daß wir, bergauf gehend, den Tod nicht sehen, weil er am Fuß der andern Seite des Berges liegt. Haben wir aber den Gipfel überschritten, dann werden wir den Tod, welchen wir bis dahin nur von Hörensagen kannten, wirklich ansichtig, wodurch, da zu derselben Zeit die Lebenskraft zu ebben beginnt, auch der Lebensmuth sinkt, so daß jetzt ein trüber Ernst den jugendlichen Uebermuth verdrängt und auch dem Gesichte sich ausdrückt. So lange wir jung sind, man mag uns sagen, was man will, halten wir das Leben für endlos und gehen danach mit der Zeit um. Je älter wir werden, desto mehr ökonomisiren wir unsere Zeit. Denn im spätern Alter erregt jeder verlebte Tag eine Empfindung, welche der verwandt ist, die bei jedem Schritt ein zum Hochgericht geführter Delinquent hat.

Vom Standpunkte der Jugend aus gesehen, ist das Leben eine unendlich lange Zukunft, vom Standpunkt des Alters aus, eine sehr kurze Vergangenheit, so daß es Anfangs sich uns darstellt wie die Dinge, wenn wir das Objektivglas des Opernkuckers ans Auge legen, zuletzt aber wie wenn das Okular. Man muß alt geworden sein, also lange gelebt haben, um zu erkennen, wie kurz das Leben ist. — Je älter man wird, desto kleiner erscheinen die menschlichen Dinge sammt und sonders, das Leben, welches in der Jugend als fest und stabil vor uns stand, zeigt sich nun jetzt als die rasche Flucht ephemerer Erscheinungen, die Nichtigkeit des Ganzen tritt hervor. — Die Zeit selbst hat in unserer Jugend einen viel langsameren Schritt, daher das erste Viertel unsers Lebens nicht nur das glücklichste, sondern auch das längste ist, so daß es viel mehr Erinnerungen zurückläßt, und Jeder, wenn es darauf ankäme, aus demselben mehr zu erzählen wissen würde, als aus zweien der folgenden. Sogar werden, wie im Frühling des Jahres, so auch in dem des Lebens, die Tage zuletzt von einer lästigen Länge. Im Herbste Beider werden sie kurz, aber heiterer und beständiger.

Warum nun aber erblickt man, im Alter, das Leben, welches man hinter sich hat, so kurz? Weil man es für so kurz hält, wie die Erinnerung desselben ist. Aus dieser nämlich ist alles Unbedeutende und viel Unangenehmes herausgefallen, daher wenig übrig geblieben. Denn, wie unser Intellekt überhaupt sehr unvollkommen ist, so auch das Gedächtniß; das Erlernte muß geübt, das Vergangene

ruminirt werden, wenn nicht Beides allmählich in den Abgrund der Vergessenheit versinken soll. Nun aber pflegen wir nicht das Unbedeutende, auch meistens nicht das Unangenehme zu ruminiren, was doch nöthig wäre, um es im Gedächtniß aufzubewahren. Des Unbedeutenden wird aber immer mehr; denn durch die öftere und endlich zahllose Wiederkehr wird Vielerlei, das Anfangs uns bedeutend erschien, allmählich unbedeutend; daher wir uns der früheren Jahre besser, als der späteren erinnern. Je länger wir nun leben, desto wenigere Vorgänge scheinen uns wichtig, oder bedeutend genug, um hinterher noch ruminirt zu werden, wodurch allein sie im Gedächtniß sich fixiren könnten, sie werden also vergessen, sobald sie vorüber sind. So läuft denn die Zeit immer spurloser ab. — Nun ferner das Unangenehme ruminiren wir nicht gern, am wenigsten aber dann, wenn es unsere Eitelkeit verwundet, welches sogar meistens der Fall ist, weil wenige Leiden uns ganz ohne unsere Schuld getroffen haben. Daher also wird ebenfalls viel Unangenehmes vergessen. Beide Ausfälle nun sind es, die unsere Erinnerung so kurz machen, und verhältnißmäßig immer kürzer, je länger ihr Stoff wird. Wie die Gegenstände auf dem Ufer, von welchem man zu Schiffe sich entfernt, immer kleiner, unkenntlicher und schwerer zu unterscheiden werden, so unsere vergangenen Jahre, mit ihren Erlebnissen und ihrem Thun. Hiezu kommt, daß bisweilen Erinnerung und Phantasie uns eine längst vergangene Scene unseres Lebens so lebhaft vergegenwärtigen, wie den gestrigen Tag, wodurch sie dann ganz nahe an uns herantritt; dies entsteht dadurch, daß es unmöglich ist, die lange zwischen jetzt und damals verstrichene Zeit uns ebenso zu vergegenwärtigen, indem sie sich nicht so in Einem Bilde überschauen läßt, und überdies auch die Vorgänge in derselben größtentheils vergessen sind, und bloß eine allgemeine Erkenntniß in abstracto von ihr übrig geblieben ist, ein bloßer Begriff, keine Anschauung. Daher nun also erscheint das längst Vergangene im Einzelnen uns so nahe, als wäre es erst gestern gewesen, die dazwischen liegende Zeit aber verschwindet und das ganze Leben stellt sich als unbegreiflich kurz dar. Sogar kann bisweilen im Alter die lange Vergangenheit, die wir hinter uns haben, und damit unser eigenes Alter, im Augenblick uns beinahe fabelhaft vorkommen, welches hauptsächlich dadurch entsteht, daß wir zunächst noch immer dieselbe stehende Gegenwart vor uns sehen. Dergleichen innere Vorgänge beruhen aber zuletzt darauf, daß nicht unser Wesen an sich selbst, sondern nur die Erscheinung desselben in der Zeit liegt, und daß die Gegenwart der Berührungspunkt zwischen

Objekt und Subjekt ist. — Und warum nun wieder erblickt man in der Jugend das Leben, welches man noch vor sich hat, so unabsehbar lang? Weil man Platz haben muß für die grenzenlosen Hoffnungen, mit denen man es bevölkert, und zu deren Verwirklichung Methusalem zu jung stürbe; sodann weil man zum Maaßstabe desselben die wenigen Jahre nimmt, welche man schon hinter sich hat und deren Erinnerung stets stoffreich, folglich lang ist, indem die Neuheit Alles bedeutend erscheinen ließ, weshalb es hinterher noch ruminirt, also oft in der Erinnerung wiederholt und dadurch ihr eingeprägt wurde.

Bisweilen glauben wir, uns nach einem fernen Orte zurückzusehnen, während wir eigentlich uns nur nach der Zeit zurücksehnen, die wir dort verlebt haben, da wir jünger und frischer waren. So täuscht uns alsdann die Zeit unter der Maske des Raumes. Reisen wir hin, so werden wir der Täuschung inne. —

Ein hohes Alter zu erreichen, giebt es, bei fehlerfreier Konstitution, als conditio sine qua non, zwei Wege, die man am Brennen zweier Lampen erläutern kann: die eine brennt lange, weil sie, bei wenigem Oel, einen sehr dünnen Doch hat, die andere weil sie, zu einem starken Docht, auch viel Oel hat; das Oel ist die Lebenskraft, der Docht der Verbrauch derselben, auf jede Art und Weise.

Hinsichtlich der Lebenskraft sind wir, bis zum 36sten Jahre. Denen zu vergleichen, welche von ihren Zinsen leben: was heute ausgegeben wird, ist morgen wieder da. Aber von jenem Zeitpunkt an ist unser Analogon der Rentier, welcher anfängt, sein Kapital anzugreifen. Im Anfang ist die Sache gar nicht merklich, der größte Theil der Ausgabe stellt sich immer noch von selbst wieder her, ein geringes Deficit dabei wird nicht beachtet. Dieses aber wächst allmählich, wird merklich, seine Zunahme selbst nimmt mit jedem Tage zu, sie reißt immer mehr ein, jedes Heute ist ärmer, als das Gestern, ohne Hoffnung auf Stillstand. So beschleunigt sich, wie der Fall der Körper, die Abnahme immer mehr, — bis zuletzt nichts mehr übrig ist. Ein gar trauriger Fall ist es, wenn beide hier Verglichene, Lebenskraft und Eigenthum wirklich zusammen im Wegschmelzen begriffen sind: daher eben wächst mit dem Alter die Liebe zum Besitze. — Hingegen Anfangs, bis zur Volljährigkeit und noch etwas darüber hinaus, gleichen wir, hinsichtlich der Lebenskraft, Denen, welche von den Zinsen noch etwas zum Kapitale legen, nicht nur das Ausgegebene stellt sich von selbst wieder ein, sondern das Kapital wächst.

Und wieder ist auch Dieses bisweilen, durch die Fürsorge eines redlichen Vormundes, zugleich mit dem Gelde der Fall. O glückliche Jugend! o trauriges Alter! — Nichtsdestoweniger soll man die Jugendkräfte schonen. Aristoteles bemerkt (Polit. L. ult. c. 5), daß von den Olympischen Siegern nur zwei oder drei ein Mal als Knaben und dann wieder als Männer gesiegt hätten, weil durch die frühere Anstrengung, welche die Vorübung erfordert, die Kräfte so erschöpft werden, daß sie nachmals, im Mannesalter, fehlen. Wie Dies von der Muskelkraft gilt, so noch mehr von der Nervenkraft, deren Aeußerung alle intellektuelle Leistungen sind; daher werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, die Früchte der Treibhauserziehung, welche als Knaben Erstaunen erregen, nachmals sehr gewöhnliche Köpfe. Sogar mag die frühe, erzwungene Anstrengung zur Erlernung der alten Sprachen Schuld haben an der nachmaligen Lahmheit und Urtheilslosigkeit so vieler gelehrter Köpfe. —

Ich habe die Bemerknng gemacht, daß der Charakter fast jedes Menschen einem Lebensalter vorzugsweise angemessen zu sein scheint, so daß er in diesem sich vortheilhafter ausnimmt. Einige sind liebenswürdige Jünglinge, und dann ist's vorbei; Andere kräftige, thätige Männer, denen das Alter allen Werth raubt; Manche stellen sich am vortheilhaftesten im Alter dar, als wo sie milder, weil erfahrener und gelassener sind; Dies ist oft bei Franzosen der Fall. Die Sache muß darauf beruhen, daß der Charakter selbst etwas Jugendliches, Männliches, oder Aeltliches an sich hat, womit das jedesmalige Lebensalter übereinstimmt, oder als Korrektiv entgegenwirkt.

Wie man, auf einem Schiffe befindlich, sein Vorwärtskommen nur am Zurückweichen und demnach Kleinerwerden der Gegenstände auf dem Ufer bemerkt, so wird man sein Alt- und älterwerden daran inne, daß Leute von immer höhern Jahren Einem jung vorkommen.

Schon oben ist erörtert worden, wie und warum Alles, was man sieht, thut und erlebt, je älter man wird, desto weniger Spuren im Geiste zurückläßt. In diesem Sinne ließe sich behaupten, daß man allein in der Jugend mit vollem Bewußtsein lebte, im Alter nur noch mit halbem. Je älter man wird, mit desto wenigerem Bewußtsein lebt man: die Dinge eilen vorüber, ohne Eindruck zu machen, wie das Kunstwerk, welches man tausend Mal gesehen hat, keinen macht; man thut was man zu thun hat, und weiß hinterher nicht, ob man es gethan. Indem nun also das Leben immer unbewußter wird, je mehr es der gänzlichen Bewußtlosigkeit zueilt, so wird eben da-

durch der Lauf der Zeit auch immer schleuniger. In der Kindheit bringt die Neuheit aller Gegenstände und Begebenheiten Jegliches zum Bewußtsein; daher ist der Tag unabsehbar lang. Dasselbe widerfährt uns auf Reisen, wo deshalb ein Monat länger erscheint, als vier zu Hause. Diese Neuheit der Dinge verhindert jedoch nicht, daß die, in beiden Fällen, länger scheinende Zeit uns auch in beiden oft wirklich „lang wird", mehr als im Alter, oder mehr als zu Hause. Allmählich aber wird, durch die lange Gewohnheit derselben Wahrnehmungen, der Intellekt so abgeschliffen, daß immer mehr Alles wirkungslos darüber hingleitet, wodurch dann die Tage immer unbedeutender und dadurch kürzer werden, die Stunden des Knaben sind länger, als die Tage des Alten. Demnach hat die Zeit unsers Lebens eine beschleunigte Bewegung, wie die einer herabrollenden Kugel, und wie auf einer sich drehenden Scheibe jeder Punkt um so schneller läuft, als er weiter vom Centrum abliegt, so verfließt Jedem, nach Maaßgabe seiner Entfernung vom Lebensanfange, die Zeit schneller und immer schneller. Man kann demzufolge annehmen, daß, in der unmittelbaren Schätzung unsers Gemüthes, die Länge eines Jahres im umgekehrten Verhältnisse des Quotienten desselben in unser Alter steht; wenn z. B. das Jahr $1/_5$ unsers Alters beträgt, erscheint es uns 10 Mal so lang, als wenn es nur $1/_{50}$ desselben ausmacht. Diese Verschiedenheit in der Geschwindigkeit der Zeit hat auf die ganze Art unsers Daseins in jedem Lebensalter den entschiedensten Einfluß. Zunächst bewirkt sie, daß das Kindesalter, wenn auch nur etwa 15 Jahre umfassend, doch die längste Zeit des Lebens, und daher die reichste an Erinnerungen ist; sodann daß wir durchweg der Langeweile im umgekehrten Verhältniß unsers Alters unterworfen sind; Kinder bedürfen beständig des Zeitvertreibs, sei er Spiel oder Arbeit; stockt er, so ergreift sie augenblicklich entsetzliche Langeweile. Auch Jünglinge sind ihr noch sehr unterworfen und sehen mit Besorgniß auf unausgefüllte Stunden. Im männlichen Alter schwindet die Langeweile mehr und mehr; Greisen wird die Zeit stets zu kurz und die Tage fliegen pfeilschnell vorüber. Versteht sich, daß ich von Menschen, nicht von altgewordenem Vieh rede. Durch diese Beschleunigung des Laufes der Zeit, fällt also in spätern Jahren meistens die Langeweile weg, und da andrerseits auch die Leidenschaften, mit ihrer Qual, verstummen, so ist, wenn nur die Gesundheit sich erhalten hat, im Ganzen genommen, die Last des Lebens wirklich geringer, als in der Jugend; daher nennt man den Zeitraum, welcher dem Eintritt der Schwäche und der Beschwerden des höheren Alters vorhergeht, „die

besten Jahre". In Hinsicht auf unser Wohlbehagen mögen sie es wirklich sein, hingegen bleibt den Jugendjahren, wo Alles Eindruck macht und Jedes lebhaft ins Bewußtsein tritt, der Vorzug, die befruchtende Zeit für den Geist, der Blüthen ansetzende Frühling desselben zu sein. Tiefe Wahrheiten nämlich lassen sich nur erschauen, nicht errechnen, d. h. ihre erste Erkenntniß ist eine unmittelbare und wird durch den momentanen Eindruck hervorgerufen, sie kann folglich nur eintreten, so lange dieser stark, lebhaft und tief ist. Demnach hängt, in dieser Hinsicht, Alles von der Benutzung der Jugendjahre ab. In den späteren können wir mehr auf Andere, ja, auf die Welt einwirken, weil wir selbst vollendet und abgeschlossen sind und nicht mehr dem Eindruck angehören; aber die Welt wirkt weniger auf uns. Diese Jahre sind daher die Zeit des Thuns und Leistens, jene aber die des ursprünglichen Auffassens und Erkennens.

In der Jugend herrscht die Anschauung, im Alter das Denken vor; daher ist jene die Zeit für Poesie, dieses aber mehr für Philosophie. Auch praktisch läßt man sich in der Jugend durch das Angeschaute und dessen Eindruck, im Alter nur durch das Denken bestimmen. Zum Theil beruht dies darauf, daß erst im Alter anschauliche Fälle in hinlänglicher Anzahl dagewesen und den Begriffen subsumirt worden sind, um diesen volle Bedeutung, Gehalt und Kredit zu verschaffen und zugleich den Eindruck der Anschauung, durch die Gewohnheit zu mäßigen. Hingegen ist in der Jugend, besonders auf lebhafte und phantasiereiche Köpfe, der Eindruck des Anschaulichen, mithin auch der Außenseite der Dinge, so überwiegend, daß sie die Welt ansehen als ein Bild; daher ihnen hauptsächlich angelegen ist, wie sie darauf figuriren und sich ausnehmen, — mehr, als wie ihnen innerlich dabei zu Muthe sei. Dies zeigt sich schon in der persönlichen Eitelkeit und Putzsucht der Jünglinge.

Die größte Energie und höchste Spannung der Geisteskräfte findet, ohne Zweifel, in der Jugend Statt, spätestens bis ins 35ste Jahr, von dem an nimmt sie, wiewohl sehr langsam, ab. Jedoch sind die späteren Jahre, selbst das Alter, nicht ohne geistige Kompensation dafür. Erfahrung und Gelehrsamkeit sind erst jetzt eigentlich reich geworden, man hat Zeit und Gelegenheit gehabt, die Dinge von allen Seiten zu betrachten und zu bedenken, hat jedes mit jedem zusammengehalten und ihre Berührungspunkte und Verbindungsglieder herausgefunden, wodurch man sie allererst jetzt so recht im Zusammenhange versteht. Alles hat sich abgeklärt. Deshalb weiß man selbst Das, was man schon in der Jugend wußte, jetzt viel gründlicher, da man

zu jedem Begriffe viel mehr Belege hat. Was man in der Jugend zu wissen glaubte, das weiß man im Alter wirklich, überdies weiß man auch wirklich viel mehr und hat eine nach allen Seiten durchdachte und dadurch ganz eigentlich zusammenhängende Erkenntniß, während in der Jugend unser Wissen stets lückenhaft und fragmentarisch ist. Nur wer alt wird, erhält eine vollständige und angemessene Vorstellung vom Leben, indem er es in seiner Ganzheit und seinem natürlichen Verlauf, besonders aber nicht bloß, wie die Uebrigen, von der Eingangs-, sondern auch von der Ausgangsseite übersieht, wodurch er dann besonders die Nichtigkeit desselben vollkommen erkennt, während die Uebrigen stets noch in dem Wahne befangen sind, das Rechte werde noch erst kommen. Dagegen ist in der Jugend mehr Konception, daher man alsdann aus dem Wenigen, was man kennt, mehr zu machen im Stande ist, aber im Alter ist mehr Urtheil, Penetration und Gründlichkeit. Den Stoff seiner selbsteigenen Erkenntnisse, seiner originalen Grundansichten, also Das, was ein bevorzugter Geist der Welt zu schenken bestimmt ist, sammelt er schon in der Jugend ein, aber seines Stoffes Meister wird er erst in späten Jahren. Demgemäß wird man meistentheils finden, daß die großen Schriftsteller ihre Meisterwerke um das fünfzigste Jahr herum geliefert haben. Dennoch bleibt die Jugend die Wurzel des Baumes der Erkenntniß, wenn gleich erst die Krone die Früchte trägt. Wie aber jedes Zeitalter, auch das erbärmlichste, sich für viel weiser hält, als das ihm zunächst vorhergegangene, nebst früheren, eben so jedes Lebensalter des Menschen, doch irren Beide sich oft. In den Jahren des leiblichen Wachsthums, wo wir auch an Geisteskräften und Erkenntnissen täglich zunehmen, gewöhnt sich das Heute, mit Geringschätzung auf das Gestern herabzusehen. Diese Gewohnheit wurzelt ein und bleibt auch dann, wenn das Sinken der Geisteskräfte eingetreten ist und das Heute vielmehr mit Verehrung auf das Gestern blicken sollte, daher wir dann sowohl die Leistungen wie die Urtheile unserer jungen Jahre oft zu gering anschlagen.

Ueberhaupt ist hier zu bemerken, daß, ob zwar, wie der Charakter, oder das Herz des Menschen, so auch der Intellekt, der Kopf, seinen Grundeigenschaften nach, angeboren ist, dennoch dieser keineswegs so unveränderlich bleibt, wie jener, sondern gar manchen Umwandelungen unterworfen ist, die sogar, im Ganzen, regelmäßig eintreten, weil sie theils darauf beruhen, daß er eine physische Grundlage, theils darauf, daß er einen empirischen Stoff hat. So hat seine eigene Kraft ihr allmähliches Wachsthum, bis zur Akme, und dann ihre allmähliche

Dekadenz, bis zur Imbecillität. Dabei nun aber ist andererseits der Stoff, der alle die Kräfte beschäftigt und in Thätigkeit erhält, also der Inhalt des Denkens und Wissens, die Erfahrung, die Kenntnisse, die Uebung und dadurch die Vollkommenheit der Einsicht, eine stets wachsende Größe, bis etwa zum Eintritt entschiedener Schwäche, die Alles fallen läßt. Dies Bestehen des Menschen aus einem schlechthin Unveränderlichen und einem regelmäßig, auf zweifache und entgegengesetzte Weise, Veränderlichen erklärt die Verschiedenheit seiner Erscheinung und Geltung in verschiedenen Lebensaltern.

Im weitern Sinne kann man auch sagen: die ersten vierzig Jahre unsers Lebens liefern den Text, die folgenden dreißig den Kommentar dazu, der uns den wahren Sinn und Zusammenhang des Textes, nebst der Moral und allen Feinheiten desselben, erst recht verstehen lehrt.

Gegen das Ende des Lebens nun gar geht es wie gegen das Ende eines Maskenballs, wann die Larven abgenommen werden. Man sieht jetzt, wer Diejenigen, mit denen man, während seines Lebenslaufes, in Berührung gekommen war, eigentlich gewesen sind. Denn die Charaktere haben sich an den Tag gelegt, die Thaten haben ihre Früchte getragen, die Leistungen ihre gerechte Würdigung erhalten und alle Trugbilder sind zerfallen. Zu diesem Allen nämlich war Zeit erfordert. — Das Seltsamste aber ist, daß man sogar sich selbst, sein eigenes Ziel und Zwecke, erst gegen das Ende des Lebens eigentlich erkennt und versteht, zumal in seinem Verhältniß zur Welt, zu den Andern. Zwar oft, aber nicht immer, wird man dabei sich eine niedrigere Stelle anzuweisen haben, als man früher vermeint hatte, sondern bisweilen auch eine höhere, welches dann daher kommt, daß man von der Niedrigkeit der Welt keine ausreichende Vorstellung gehabt hatte und demnach sein Ziel höher steckte, als sie. Man erfährt beiläufig was an Einem ist. —

Man pflegt die Jugend die glückliche Zeit des Lebens zu nennen, und das Alter die traurige. Das wäre wahr, wenn die Leidenschaften glücklich machten. Von diesen wird die Jugend hin und her gerissen, mit wenig Freude und vieler Pein. Dem kühlen Alter lassen sie Ruhe, und alsbald erhält es einen kontemplativen Anstrich, denn die Erkenntniß wird frei und erhält die Oberhand. Weil nun diese, an sich selbst, schmerzlos ist, so wird das Bewußtsein, je mehr sie darin vorherrscht, desto glücklicher. Man braucht nur zu erwägen, daß aller Genuß negativer, der Schmerz positiver Natur ist, um zu begreifen, daß die Leidenschaften nicht beglücken können und daß das Alter deshalb, daß manche Genüsse ihm versagt sind, nicht zu beklagen ist. Denn jeder Genuß ist immer nur die Stillung eines Bedürfnisses;

daß nun mit diesem auch jener wegfällt, ist so wenig beklagenswerth, wie daß Einer nach Tische nicht mehr essen kann und nach ausgeschlafener Nacht wach bleiben muß. Viel richtiger schätzt Platon (im Eingang zur Republik) das Greisenalter glücklich, sofern es den bis dahin uns unablässig beunruhigenden Geschlechtstrieb endlich los ist. Sogar ließe sich behaupten, daß die mannigfaltigen und endlosen Grillen, welche der Geschlechtstrieb erzeugt, und die aus ihnen entstehenden Affekte, einen beständigen, gelinden Wahnsinn im Menschen unterhalten, so lange er unter dem Einfluß jenes Triebes oder jenes Teufels, von dem er stets besessen ist, steht, so daß er erst nach Erlöschen desselben ganz vernünftig würde. Gewiß aber ist, daß, im Allgemeinen und abgesehen von allen individuellen Umständen und Zuständen, der Jugend eine gewisse Melancholie und Traurigkeit, dem Alter eine gewisse Heiterkeit eigen ist, und der Grund hievon ist kein anderer, als daß die Jugend noch unter der Herrschaft, ja dem Frohndienst jenes Dämons steht, der ihr nicht leicht eine freie Stunde gönnt und zugleich der unmittelbare oder mittelbare Urheber fast alles und jenes Unheils ist, das den Menschen trifft oder bedroht; das Alter aber hat die Heiterkeit Dessen, der eine lange getragene Fessel los ist und sich nun frei bewegt. — Andererseits jedoch ließe sich sagen, daß nach erloschenem Geschlechtstrieb der eigentliche Kern des Lebens verzehrt und nur noch die Schale desselben vorhanden sei, ja, daß es einer Komödie gliche, die von Menschen angefangen, nachher von Automaten, in deren Kleidern, zu Ende gespielt werde.

Wie dem auch sei, die Jugend ist die Zeit der Unruhe, das Alter die der Ruhe; schon hieraus ließe sich auf ihr beiderseitiges Wohlbehagen schließen. Das Kind streckt seine Hände begehrlich aus, ins Weite, nach Allem, was es da so bunt und vielgestaltet vor sich sieht, denn es wird dadurch gereizt, weil sein Sensorium noch so frisch und jung ist. Dasselbe tritt, mit größerer Energie, beim Jüngling ein. Auch er wird gereizt von der bunten Welt und ihren vielfältigen Gestalten; sofort macht seine Phantasie mehr daraus, als die Welt je verleihen kann. Daher ist er voll Begehrlichkeit und Sehnsucht in's Unbestimmte; diese nehmen ihm die Ruhe, ohne welche kein Glück ist. Im Alter hingegen hat sich das Alles gelegt, theils weil das Blut kühler und die Reizbarkeit des Sensoriums minder geworden ist, theils weil Erfahrung über den Werth der Dinge und den Gehalt der Genüsse aufgeklärt hat, wodurch man die Illusionen, Chimären und Vorurtheile, welche früher die freie und reine Ansicht der Dinge verdeckten und entstellten, allmählich los geworden ist, so daß man jetzt Alles

richtiger und klarer erkennt und es nimmt für Das, was es ist, auch, mehr oder weniger, zur Einsicht in die Nichtigkeit aller irdischen Dinge gekommen ist. Dies eben ist es, was fast jedem Alten, selbst dem von sehr gewöhnlichen Fähigkeiten, einen gewissen Anstrich von Weisheit giebt, der ihn vor den Jüngern auszeichnet. Hauptsächlich aber ist durch dies Alles Geistesruhe herbeigeführt worden, diese aber ist ein großer Bestandtheil des Glücks, eigentlich sogar die Bedingung und das Wesentliche desselben. Während demnach der Jüngling meint, daß Wunder was in der Welt zu holen sei, wenn er nur erfahren könnte, wo, ist der Alte vom Koheletischen „es ist Alles eitel“ durchdrungen und weiß, daß alle Nüsse hohl sind, wie sehr sie auch vergoldet sein mögen.

Erst im spätern Alter erlangt der Mensch ganz eigentlich das Horazische nil admirari, d. h. die unmittelbare, aufrichtige und feste Ueberzeugung von der Eitelkeit aller Dinge und der Hohlheit aller Herrlichkeiten der Welt, die Chimären sind verschwunden. Er wähnt nicht mehr, daß irgendwo, sei es im Palast oder der Hütte, eine besondere Glückseligkeit wohne, eine größere, als im Wesentlichen auch er überall genießt, wenn er von leiblichen oder geistigen Schmerzen eben frei ist. Das Große und das Kleine, das Vornehme und Geringe, nach dem Maaßstab der Welt, sind für ihn nicht mehr unterschieden. Dies giebt dem Alten eine besondere Gemüthsruhe, in welcher er lächelnd auf die Gaukeleien der Welt herabsieht. Er ist vollkommen enttäuscht und weiß, daß das menschliche Leben, was man auch thun mag, es herauszuputzen und zu behängen, doch bald, durch allen solchen Jahrmarktsflitter, in seiner Dürftigkeit durchscheint und, wie man es auch färbe und schmücke, doch überall im Wesentlichen dasselbe ist, ein Dasein, dessen wahrer Werth jedesmal nur nach der Abwesenheit der Schmerzen, nicht nach der Anwesenheit der Genüsse, noch weniger des Prunkes zu schätzen ist. (Hor. epist. L. I, 12, v. 1—4.) Der Grundcharakterzug des höhern Alters ist das Enttäuschtsein, die Illusionen sind verschwunden, welche bis dahin dem Leben seinen Reiz und der Thätigkeit ihren Sporn verliehen, man hat das Nichtige und Leere aller Herrlichkeiten der Welt, zumal des Prunkes, Glanzes und Hoheitsscheins erkannt, man hat erfahren, daß hinter den meisten gewünschten Dingen und ersehnten Genüssen gar wenig steckt und ist so allmählich zu der Einsicht in die große Armuth und Leere unsers ganzen Daseins gelangt. Erst im 70. Jahre versteht man ganz den ersten Vers des Koheleth. Dies ist es aber auch, was dem Alter einen gewissen grämlichen Anstrich giebt. —

Gewöhnlich meint man, das Loos des Alters sei Krankheit und Langeweile. Erstere ist dem Alter gar nicht wesentlich, zumal nicht, wenn dasselbe hoch gebracht werden soll; denn crescente vita, crescit sanitas et morbus. Und was die Langeweile betrifft, so habe ich oben gezeigt, warum das Alter ihr sogar weniger, als die Jugend, ausgesetzt ist, auch ist dieselbe durchaus keine nothwendige Begleiterin der Einsamkeit, welcher, aus leicht abzusehenden Ursachen, das Alter uns allerdings entgegenführt, sondern sie ist es nur für Diejenigen, welche keine anderen, als sinnliche und gesellschaftliche Genüsse gekannt, ihren Geist unbereichert und ihre Kräfte unentwickelt gelassen haben. Zwar nehmen, im höheren Alter, auch die Geisteskräfte ab; aber wo viel war, wird zur Bekämpfung der Langenweile immer noch genug übrig bleiben. Sodann nimmt, wie oben gezeigt worden, durch Erfahrung, Kenntniß, Uebung und Nachdenken, die richtige Einsicht immer noch zu, das Urtheil schärft sich und der Zusammenhang wird klar, man gewinnt, in allen Dingen, mehr und mehr eine zusammenfassende Uebersicht des Ganzen; so hat dann, durch immer neue Kombinationen der aufgehäuften Erkenntnisse und gelegentliche Bereicherung derselben, die eigene innerste Selbstbildung, in allen Stücken, noch immer ihren Fortgang, beschäftigt, befriedigt und belohnt den Geist. Durch dieses Alles wird die erwähnte Abnahme in gewissem Grade kompensirt. Zudem läuft, wie gesagt, im Alter die Zeit viel schneller, was der Langenweile entgegenwirkt. Die Abnahme der Körperkräfte schadet wenig, wenn man ihrer nicht zum Erwerbe bedarf. Armuth im Alter ist ein großes Unglück. Ist diese gebannt und die Gesundheit geblieben, so kann das Alter ein sehr erträglicher Theil des Lebens sein. Bequemlichkeit und Sicherheit sind seine Hauptbedürfnisse: daher liebt man im Alter, noch mehr als früher, das Geld, weil es den Ersatz für die fehlenden Kräfte giebt. Von der Venus entlassen, wird man gern eine Aufheiterung beim Bakchus suchen. An die Stelle des Bedürfnisses zu sehen, zu reisen und zu lernen, ist das Bedürfniß zu lehren und zu sprechen getreten. Ein Glück aber ist es, wenn dem Greise noch die Liebe zu seinem Studium, auch zur Musik zum Schauspiele und überhaupt eine gewisse Empfänglichkeit für das Aeußere geblieben ist, wie diese allerdings bei Einigen bis ins späteste Alter fortdauert. Was Einer „an sich selbst hat", kommt ihm nie mehr zu Gute, als im Alter. Die Meisten freilich, welche stets stumpf waren, werden im höhern Alter mehr und mehr zu Automaten; sie denken, sagen und thun immer Dasselbe, und kein äußerer Eindruck vermag mehr etwas daran zu ändern, oder etwas Neues

aus ihnen hervorzurufen. Zu solchen Greisen zu reden, ist wie in den Sand zu schreiben; der Eindruck verlischt fast unmittelbar darauf. Ein Greisenthum dieser Art ist denn freilich nur das caput mortuum des Lebens. — Den Eintritt der zweiten Kindheit im hohen Alter scheint die Natur durch das, in seltenen Fällen, alsdann sich einstellende dritte Zahnen symbolisiren zu wollen.

Das Schwinden aller Kräfte im zunehmenden Alter, und immer mehr und mehr, ist allerdings sehr traurig; doch ist es nothwendig, ja wohlthätig; weil sonst der Tod zu schwer werden würde, dem es vorarbeitet. Daher ist der größte Gewinn, den das Erreichen eines sehr hohen Alters bringt, die Euthanasie, das überaus leichte, durch keine Krankheit eingeleitete, von keiner Zuckung begleitete und gar nicht gefühlte Sterben, von welchem man im zweiten Bande meines Hauptwerkes, Kap. 41, S. 470, (3. Aufl. 536) eine Schilderung findet. Denn, wenn man auch noch so lange lebt, hat man doch nie mehr inne, als die untheilbare Gegenwart; die Erinnerung aber verliert täglich mehr durch die Vergessenheit, als sie durch den Zuwachs gewinnt*). —

Der Grundunterschied zwischen Jugend und Alter bleibt immer, daß jene das Leben im Prospekt hat, dieses den Tod, daß also jene

---

*) Das menschliche Leben ist eigentlich weder lang, noch kurz zu nennen, weil es im Grunde das Maaß ist, wonach wir alle anderen Zeitlängen abschätzen. — Im Upanischad des Veda (Oupnekhat, Vol. II, p. 53) wird die natürliche Lebensdauer auf 100 Jahre angegeben. Ich glaube, mit Recht, weil ich bemerkt habe, daß nur Die, welche das 90. Jahr überschritten haben, der Euthanasie theilhaft werden, d. h. ohne alle Krankheit, auch ohne Apoplexie, ohne Zuckung, ohne Röcheln, ja bisweilen ohne zu erblassen, meistens sitzend, und zwar nach dem Essen, sterben, oder vielmehr gar nicht sterben, sondern nur zu leben aufhören. In jedem früheren Alter stirbt man bloß an Krankheiten, also vorzeitig. — Im A. T. wird (Psalm 90, 10) die menschliche Lebensdauer auf 70 und, wenn es hoch kommt, 80 Jahre gesetzt, und, was mehr auf sich hat, Herodot (I, 32 und III, 22) sagt dasselbe. Es ist aber doch falsch und ist bloß das Resultat einer rohen und oberflächlichen Auffassung der täglichen Erfahrung. Denn, wenn die natürliche Lebensdauer 70—80 Jahre wäre, so müßten die Leute zwischen 70 und 80 Jahren vor Alter sterben; Dies aber ist gar nicht der Fall; sie sterben, wie die jüngeren an Krankheiten; die Krankheit aber ist wesentlich eine Abnormität, also ist das nicht das natürliche Ende. Erst zwischen 90 und 100 Jahren sterben die Menschen, dann aber in der Regel, vor Alter, ohne Krankheit, ohne Todeskampf, ohne Röcheln, ohne Zuckung, bisweilen ohne zu erblassen, welches die Euthanasie heißt. Daher hat auch hier der Upanischad Recht, welcher die natürliche Lebensdauer auf 100 Jahre setzt.

eine kurze Vergangenheit und lange Zukunft besitzt, dieses umgekehrt. Allerdings hat man, wenn man alt ist, nur noch den Tod vor sich, aber wenn man jung ist, hat man das Leben vor sich, und es frägt sich, welches von Beiden bedenklicher sei, und ob nicht im Ganzen genommen, das Leben eine Sache sei, die es besser ist hinter sich, als vor sich zu haben; sagt doch schon Koheleth (7, 2): „der Tag des Todes ist besser denn der Tag der Geburt." Ein sehr langes Leben zu begehren, ist jedenfalls ein verwegener Wunsch. Denn quien larga vida vive mucho mal vide sagt das spanische Sprichwort.

Zwar ist nicht, wie die Astrologie es wollte, der Lebenslauf der Einzelnen in den Planeten vorgezeichnet, wohl aber der Lebenslauf des Menschen überhaupt, sofern jedem Alter desselben ein Planet, der Reihenfolge nach, entspricht und sein Leben demnach successive von allen Planeten beherrscht wird. — Im zehnten Lebensjahre regiert Merkur. Wie dieser bewegt der Mensch sich schnell und leicht, im engsten Kreise; er ist durch Kleinigkeiten umzustimmen, aber er lernt viel und leicht, unter der Herrschaft des Gottes der Schlauheit und Beredtsamkeit. — Mit dem zwanzigsten Jahre tritt die Herrschaft der Venus ein: Liebe und Weiber haben ihn ganz im Besitze. Im dreißigsten Lebensjahre herrscht Mars: der Mensch ist jetzt heftig, stark, kühn, kriegerisch und trotzig. — Im vierzigsten regieren die 4 Planetoiden; sein Leben geht demnach in die Breite; er ist frugi, d. h. fröhnt dem Nützlichen, kraft der Ceres; er hat seinen eigenen Heerd, kraft der Vesta; er hat gelernt, was er zu wissen braucht, kraft der Pallas, und als Juno regiert die Herrin des Hauses, seine Gattin*). — Im fünfzigsten Jahre aber herrscht Jupiter. Schon hat der Mensch die Meisten überlebt, und dem jetzigen Geschlechte fühlt er sich überlegen. Noch im vollen Genuß seiner Kraft, ist er reich an Erfahrung und Kenntniß; er hat (nach Maaßgabe seiner Individualität und Lage) Autorität über alle, die ihn umgeben. Er will demnach sich nicht mehr befehlen lassen, sondern selbst befehlen. Zum Lenker und Herrscher, in seiner Sphäre, ist er jetzt am geeignetsten. So kulminirt Jupiter und mit ihm der Fünfzigjährige. — Dann aber folgt, im sechzigsten Jahre, Saturn und mit ihm die Schwere, Langsamkeit und Zähigkeit des Bleies:

*) Die circa 60 seitdem noch hinzu entdeckten Planetoiden sind eine Neuerung, von der ich nichts wissen will. Ich mache es daher mit ihnen, wie mit mir die Philosophieprofessoren; ich ignorire sie, weil sie nicht in meinen Kram passen.

But old folks, many feign as they were dead;
Unwieldy, slow, heavy and pale as lead.*)
Rom. and Jul. A. 2. sc 5.

Zuletzt kommt Uranus; da geht man, wie es heißt, in den Himmel. Den Neptun (so hat ihn leider die Gedankenlosigkeit getauft) kann ich hier nicht in Rechnung ziehen, weil ich ihn nicht bei seinem wahren Namen nennen darf, der Eros ist. Sonst wollte ich zeigen, wie sich an das Ende der Anfang knüpft, wie nämlich der Eros mit dem Tode in einem geheimen Zusammenhange steht, vermöge dessen der Orkus, oder Amenthes der Aegypter (nach Plutarch de Iside et Os. c. 29), der λαμβανων και διδους, also nicht nur der Nehmende, sondern auch der Gebende und der Tod das große réservoir des Lebens ist. Daher also, daher, aus dem Orkus, kommt Alles, und dort ist schon Jedes gewesen, das jetzt Leben hat; — wären wir nur fähig, den Taschenspielerstreich zu begreifen, vermöge dessen Das geschieht, dann wäre Alles klar.

*) Viel Alte scheinen schon den Todten gleich;
Wie Blei, schwer, zähe, ungelenk und bleich.

Psychologische Bemerkungen.

Jedes animalische Wesen, zumal der Mensch, bedarf, um in der Welt bestehen und fortkommen zu können, einer gewissen Angemessenheit und Proportion zwischen seinem Willen und Intellekt. Je genauer und richtiger nun die Natur diese getroffen hat, desto leichter, sicherer und angenehmer wird er durch die Welt kommen. Inzwischen reicht eine bloße Annäherung zu dem eigentlich richtigen Punkte schon hin, ihn vor Verderben zu schützen. Es giebt demnach eine gewisse Breite, innerhalb der Grenzen der Richtigkeit und Angemessenheit des besagten Verhältnisses. Die dabei geltende Norm ist nun folgende. Da die Bestimmung des Intellekts ist, die Leuchte und der Lenker der Schritte des Willens zu sein, so muß, je heftiger, ungestümer und leidenschaftlicher der innere Drang eines Willens ist, desto vollkommener und heller der ihm beigegebene Intellekt sein, damit die Heftigkeit des Wollens und Strebens, die Gluth der Leidenschaften, das Ungestüm der Affekte, den Menschen nicht irre führe, oder ihn fortreiße zum Unüberlegten, zum Falschen, zum Verderblichen, welches Alles, bei sehr heftigem Willen und sehr schwachem Intellekt, unausbleiblich der Fall sein wird. Hingegen kann ein phlegmatischer Charakter, also ein schwacher, matter Wille, schon mit einem geringen Intellekt auskommen und bestehen, ein gemäßigter bedarf eines mäßigen. Ueberhaupt tendirt jedes Mißverhältniß zwischen einem Willen und seinem Intellekt, d, h. jede Abweichung von der aus obiger Norm folgenden Proportion, dahin, den Menschen unglücklich zu machen; folglich auch, wenn das Mißverhältniß das umgekehrte ist. Nämlich auch die abnorm starke und übermächtige Entwickelung des Intellekts und das daraus entstehende ganz unverhältnißmäßige Ueberwiegen desselben über den Willen, wie es das Wesentliche des eigentlichen Genies ausmacht, ist für die Bedürfnisse und Zwecke des Lebens nicht bloß über-

flüssig, sondern denselben geradezu hinderlich. Alsdann nämlich wird in der Jugend, die übermäßige Energie der Auffassung der objektiven Welt, von lebhafter Phantasie begleitet und aller Erfahrung ermangelnd, den Kopf für überspannte Begriffe und sogar für Chimären empfänglich machen und leicht damit anfüllen, woraus dann ein excentrischer und sogar phantastischer Charakter hervorgeht. Wenn nun auch späterhin, nachdem die Belehrung der Erfahrung eingetreten, sich Dieses verloren und gegeben hat, so wird dennoch das Genie in der gemeinen Außenwelt und dem bürgerlichen Leben nie sich so zu Hause fühlen, so richtig eingreifen und so bequem sich bewegen, wie der Normalkopf, vielmehr noch oft seltsame Mißgriffe thun. Denn der Alltagskopf ist in dem engen Kreise seiner Begriffe und seiner Auffassung so vollkommen zu Hause, daß Keiner ihm darin etwas anhaben kann und sein Erkennen bleibt stets seinem ursprünglichen Zwecke getreu, den Dienst des Willens zu besorgen, liegt also diesem beständig ob, ohne je zu extravagiren. Das Genie hingegen ist, wie ich auch bei der Erörterung desselben angegeben habe, im Grunde ein monstrum per excessum, wie, umgekehrt, der leidenschaftliche heftige Mensch, ohne Verstand, der hirnlose Wütherich, ein monstrum per defectum ist.

Der Wille zum Leben, wie er den innersten Kern alles Lebenden ausmacht, stellt sich am unverschleiertesten dar und läßt daher sich, seinem Wesen nach, am deutlichsten beobachten und betrachten an den obersten, also klügsten, Thieren. Denn unter dieser Stufe tritt er noch nicht so deutlich hervor, hat einen mindern Grad der Objektivation, darüber aber, also im Menschen, ist mit der Vernunft die Besonnenheit und mit dieser die Fähigkeit zur Verstellung eingetreten, die alsbald einen Schleier über ihn wirft. Hier tritt er daher nur noch in den Ausbrüchen der Affekte und Leidenschaften unverhüllt hervar. Eben deshalb aber findet allemal die Leidenschaft, wenn sie spricht, Glauben, gleichviel welche es sei, und mit Recht. Aus demselben Grunde sind die Leidenschaften das Hauptthema der Dichter und das Paradepferd der Schauspieler. — Auf dem zuerst Gesagten aber beruht unsere Freude an Hunden, Affen, Katzen u. s. w.; die vollkommene Naivetät aller ihrer Aeußerungen ist es, die uns so sehr ergötzt.

Welchen eigenthümlichen Genuß gewährt doch der Anblick jedes freien Thieres, wenn es ungehindert für sich allein sein Wesen treibt, seiner Nahrung nachgeht, oder seine Jungen pflegt, oder zu anderen seines Gleichen sich gesellt u. s. w., dabei so ganz was es sein soll und kann. Und sei es nur ein Vögelein, ich kann ihm lange mit Vergnügen zusehen, — ja einer Wasserratte, einem Frosch; doch lieber

einem Igel, einem Wiesel, einem Reh oder Hirsch! — Daß uns der Anblick der Thiere so sehr ergötzt, beruht hauptsächlich darauf, daß es uns freut, unser eigenes Wesen so sehr vereinfacht vor uns zu sehen.

Es giebt auf der Welt nur ein lügenhaftes Wesen; es ist der Mensch. Jedes andere ist wahr und aufrichtig, indem es sich unverholen giebt als Das, was es ist, und sich äußert, wie es sich fühlt. Ein emblematischer, oder allegorischer Ausdruck dieses Fundamentalunterschiedes ist, daß alle Thiere in ihrer natürlichen Gestalt umhergehen, was viel beiträgt zu dem so erfreulichen Eindruck ihres Anblicks, bei dem mir, zumal wenn es freie Thiere sind, stets das Herz aufgeht, — während der Mensch durch die Kleidung zu einem Fratz, einem Monstrum geworden ist, dessen Anblick schon dadurch widerwärtig ist, und nun gar unterstützt wird durch die ihm nicht natürliche weiße Farbe, und durch alle die ekelhaften Folgen widernatürlicher Fleischnahrung, spirituoser Getränke, des Tabaks, der Ausschweifungen und Krankheiten. Er steht da als ein Schandfleck in der Natur! — Die Griechen beschränkten die Kleidung möglichst, weil sie es fühlten.

Geistige Beängstigung verursacht Herzklopfen, und Herzklopfen geistige Beängstigung. Gram, Sorge, Unruhe des Gemüths, wirken hemmend und erschwerend auf den Lebensproceß und die Getriebe des Organismus, sei es auf den Blutumlauf, oder auf die Sekretionen, oder auf die Verdauung; sind nun umgekehrt diese Getriebe, sei es im Herzen, oder in den Gedärmen, oder in der vena portarum, oder in den Samenbläschen, oder wo noch sonst, durch physische Ursachen gehemmt, obstruirt oder anderweitig gestört, so entsteht Gemüthsunruhe, Besorgniß, Grillenfängerei und Gram ohne Gegenstand, also der Zustand, den man Hypochondrie nennt. Eben so, noch ferner, macht Zorn schreien, stark auftreten und heftig gestikuliren; eben diese körperlichen Aeußerungen aber vermehren ihrerseits den Zorn, oder fachen ihn, beim geringsten Anlaß, an. Ich brauche nicht zu sagen, wie sehr alles Dieses meine Lehre von der Einheit und Identität des Willens mit dem Leibe bestätigt, nach welcher der Leib sogar nichts Anderes ist, als eben der in der räumlichen Anschauung des Gehirns sich darstellende Wille selbst.

Gar Manches, was der Macht der Gewohnheit zugeschrieben wird, beruht vielmehr auf der Konstanz und Unveränderlichkeit des ursprünglichen und angeborenen Charakters, in Folge welcher wir unter gleichen Umständen, stets dasselbe thun, welches daher mit gleicher Nothwendigkeit das erste, wie das hundertste Mal geschah. — Die wirkliche Macht der Gewohnheit hingegen beruht eigentlich auf

der Trägheit, welche dem Intellekt und dem Willen die Arbeit, Schwierigkeit, auch die Gefahr, einer frischen Wahl ersparen will und daher uns heute thun läßt was wir schon gestern und hundert Mal gethan haben und wovon wir wissen, daß es zu seinem Zwecke führt.

Die Wahrheit dieser Sache liegt aber tiefer; denn sie ist in einem eigentlicheren Sinne zu verstehen, als es, auf den ersten Blick, scheint. Was nämlich für die Körper, sofern sie bloß durch mechanische Ursachen bewegt werden, die Kraft der Trägheit ist, eben Das ist für die Körper, welche durch Motive bewegt werden, die Macht der Gewohnheit. Die Handlungen, welche wir aus bloßer Gewohnheit vollziehen, geschehen eigentlich ohne individuelles, einzelnes, eigens für diesen Fall wirkendes Motiv, daher wir dabei auch nicht eigentlich an sie denken. Bloß die ersten Exemplare jeder zur Gewohnheit gewordenen Handlung haben ein Motiv gehabt, dessen sekundäre Nachwirkung die jetzige Gewohnheit ist, welche hinreicht, damit jene auch ferner vor sich gehe, gerade so, wie ein durch Stoß bewegter Körper keines neuen Stoßes mehr bedarf, um seine Bewegung fortzusetzen, sondern, sobald sie nur durch nichts gehemmt wird, in alle Ewigkeit sich fortbewegt. Dasselbe gilt von Thieren, indem ihre Dressur eine erzwungene Gewohnheit ist. Das Pferd zieht, gelassen, seinen Karren immer weiter, ohne getrieben zu werden; diese Bewegung ist immer noch die Wirkung der Peitschenhiebe, durch die es Anfangs getrieben wurde, welche sich als Gewohnheit perpetuirt, nach dem Gesetze der Trägheit. — Dies Alles ist wirklich mehr, als bloßes Gleichniß; es ist schon Identität der Sache, nämlich des Willens, auf sehr weit verschiedenen Stufen seiner Objektivation, welchen gemäß nun dasselbe Bewegungsgesetz sich eben so verschieden gestaltet.

Viva muchos años! ist im Spanischen ein gewöhnlicher Gruß, und auf der ganzen Erde ist die Anwünschung langen Lebens sehr gebräuchlich. Dies läßt sich nicht wohl aus der Kenntniß, was das Leben, hingegen aus der, was der Mensch, seinen Wesen nach, sei, erklären, nämlich Wille zum Leben. —

Der Wunsch, den Jeder hat, daß man nach seinem Tode seiner gedenken möge, und der sich bei den Hochstrebenden zu dem Wunsche des Nachruhms steigert, scheint mir aus der Anhänglichkeit am Leben zu entspringen, die, wenn sie sich von jeder Möglichkeit des realen Daseins abgeschnitten sieht, jetzt nach dem allein noch vorhandenen, wenn gleich nur idealen, also nach einem Schatten greift.

Mehr oder weniger wünschen wir, bei Allem, was wir treiben und thun, das Ende heran, sind ungeduldig, fertig zu werden, und

froh, fertig zu sein. Bloß das General-Ende, das Ende aller Enden wünschen wir in der Regel, so fern als möglich.

Jede Trennung giebt einen Vorgeschmack des Todes, — und jedes Wiedersehen einen Vorgeschmack der Auferstehung. — Darum jubeln selbst Leute, die einander gleichgültig waren, so sehr, wenn sie, nach 20 oder 30 Jahren, wieder zusammentreffen.

Der tiefe Schmerz, beim Tode jedes befreundeten Wesens, entsteht aus dem Gefühle, daß in jedem Individuum etwas Unaussprechliches, ihm allein Eigenes und daher durchaus Unwiederbringliches liegt. Omne individuum ineffabile. Dies gilt selbst vom thierischen Individuum, wo es am lebhaftesten Der empfinden wird, welcher zufällig ein geliebtes Thier tödtlich verletzt hat und nun seinen Scheideblick empfängt, welches einen herzzerreißenden Schmerz verursacht.

Es kann kommen, daß wir, sogar nach langer Zeit, den Tod unserer Feinde und Widersacher fast so sehr betrauern, als den unserer Freunde, — wenn wir nämlich sie als Zeugen unserer glänzenden Erfolge vermissen.

Daß plötzlich kund gemachte, große Glücksfälle leicht tödtlich wirken, beruht darauf, daß unsere Glückseligkeit und Unglückseligkeit bloß eine Proportionalzahl ist zwischen unsern Ansprüchen und Dem, was uns zu Theil wird, und wir demgemäß die Güter, welche wir besitzen, oder deren wir zum voraus ganz gewiß sind, nicht als solche empfinden, weil aller Genuß eigentlich nur negativ ist, nur schmerzaufhebend wirkt, während hingegen der Schmerz, oder das Uebel, das eigentlich Positive ist und unmittelbar empfunden wird. Mit dem Besitze, oder der sicheren Aussicht darauf, steigt sogleich der Anspruch und vermehrt unsere Kapacität für ferneren Besitz und weitere Aussicht. Ist hingegen durch anhaltendes Unglück das Gemüth zusammengepreßt und der Anspruch auf ein minimum herabgeschroben, so finden plötzliche Glücksfälle keine Kapacität zu ihrer Aufnahme darin. Nämlich durch keine vorgefundene Ansprüche neutralisirt, wirken sie jetzt scheinbar positiv und sonach mit ihrer ganzen Macht; dadurch können sie das Gemüth sprengen, d. h. tödtlich werden. Daher die bekannte Vorsicht, daß man das zu verkündende Glück erstlich erhoffen läßt, in Aussicht stellt und es dann nur theilweise und allmählich bekannt macht; denn so verliert jeder Theil, indem er durch einen Anspruch anticipirt wurde, die Stärke seiner Wirksamkeit und läßt noch Raum für mehr. Diesem Allen zufolge könnte man sagen: unser Magen für Glücksfälle ist zwar bodenlos, aber er hat eine enge Mündung. — Auf plötzliche Unglücksfälle ist das Gesagte nicht geradezu anwendbar,

daher, und weil hier die Hoffnung immer noch sich dagegen stemmt, sie bei Weitem seltener tödtlich wirken. Daß nicht einen analogen Dienst, bei Glücksfällen, die Furcht leistet, kommt daher, daß wir, instinktmäßig, mehr zur Hoffnung als zur Besorgniß geneigt sind, wie unsere Augen von selbst sich dem Lichte, nicht der Finsterniß zukehren.

Hoffnung ist die Verwechselung des Wunsches einer Begebenheit mit ihrer Wahrscheinlichkeit. Aber vielleicht ist kein Mensch frei von der Narrheit des Herzens, welche dem Intellekt die richtige Schätzung der Probabilität so sehr verrückt, daß er Eins gegen Tausend für einen leicht möglichen Fall hält. Und doch gleicht ein hoffnungsloser Unglücksfall einem raschen Todesstreich, hingegen die stets vereitelte und immer wieder auflebende Hoffnung der langsam marternden Todesart.*)

Wen die Hoffnung, den hat auch die Furcht verlassen; dies ist der Sinn des Ausdrucks „desperat". Es ist nämlich dem Menschen natürlich, zu glauben was er wünscht, und es zu glauben, weil er es wünscht. Wenn nun diese wohlthätige, lindernde Eigenthümlichkeit seiner Natur durch wiederholte, sehr harte Schläge des Schicksals ausgerottet und er sogar, umgekehrt, dahin gebracht worden ist, zu glauben, es müsse geschehen was er nicht wünscht, und könne nimmer geschehen was er wünscht, eben weil er es wünscht, so ist dies eigentlich der Zustand, den man Verzweiflung genannt hat.

Daß wir uns so oft in Andern irren ist nicht immer geradezu Schuld unsrer Urtheilskraft, sondern entspringt meist aus Baco's intellectus luminis sicci non est, sed recipit infusionem a voluntate et affectibus, indem wir nämlich, ohne es zu wissen, gleich Anfangs durch Kleinigkeiten für, oder gegen sie eingenommen sind. Sehr oft liegt es auch daran, daß wir nicht bei den wirklich entdeckten Eigenschaften stehen bleiben, sondern von diesen noch auf andere schließen, die wir für unzertrennlich von jenen, oder aber für mit ihnen unvereinbar halten; z. B. von wahrgenommener Freigebigkeit schließen wir auf Gerechtigkeit, von Frömmigkeit auf Ehrlichkeit, von lügen auf betrügen, von betrügen auf stehlen u. dgl. m., welches vielen Irrthümern die Thüre öffnet, in Folge theils der Seltsamkeit der menschlichen Charaktere, theils der Einseitigkeit unsers Standpunkts. Zwar ist der Charakter durchweg konsequent und zusammenhängend, aber die Wurzel seiner

*) Die Hoffnung ist ein Zustand, zu welchem unser ganzes Wesen, nämlich Wille und Intellekt, konkurrirt; jener, indem er den Gegenstand derselben wünscht, dieser, indem er ihn als wahrscheinlich berechnet. Je größer der Antheil des letztern Faktors und je kleiner der des erstern ist, desto besser steht es um die Hoffnung; im umgekehrten Fall desto schlimmer.

sämmtlichen Eigenschaften liegt zu tief, als daß man aus vereinzelten Datis bestimmen könnte, welche, im gegebenen Fall, zusammen bestehen können und welche nicht.

Unbewußt treffend ist der, in allen europäischen Sprachen übliche Gebrauch des Wortes Person zur Bezeichnung des menschlichen Individuums; denn persona bedeutet eigentlich eine Schauspielermaske, und allerdigs zeigt Keiner sich wie er ist, sondern Jeder trägt eine Maske und spielt eine Rolle. — Ueberhaupt ist das ganze gesellschaftliche Leben ein fortwährendes Komödienspielen. Dies macht es gehaltvollen Leuten insipid, während Plattköpfe sich so recht darin gefallen.

Es widerfährt uns wohl, daß wir ausplaudern, was uns auf irgend eine Weise gefährlich werden könnte, nicht aber verläßt unsere Verschwiegenheit uns bei Dem, was uns lächerlich machen könnte, weil hier der Ursache die Wirkung auf dem Fuße folgt.

Durch erlittenes Unrecht entbrennt im natürlichen Menschen ein heißer Durst nach Rache, und oft ist gesagt worden, daß Rache süß sei. Es wird bestätigt durch die vielen Opfer, welche gebracht werden, bloß um sie zu genießen und ohne dadurch irgend einen Schadenersatz zu beabsichtigen. Dem Kentauren Nessus versüßt den bittern Tod das sichere Vorhersehen einer, unter Benutzung seines letzten Augenblicks, überaus klug vorbereiteten Rache, und denselben Gedanken, in moderner und plausibler Darstellung, enthält die in drei Sprachen übersetzte Novelle von Bertolotti le due sorelle. So richtig wie stark drückt die in Rede stehende menschliche Neigung Walter Scott aus: revenge is the sweetest morsel to the mouth, that ever was cooked in hell. (Rache ist dem Munde der süßeste Bissen, der je in der Hölle gekocht worden.) Ich will nun die psychologische Erklärung derselben versuchen.

Alles von der Natur oder dem Zufall, oder Schicksal, auf uns geworfene Leiden ist, ceteris paribus, nicht so schmerzlich, wie das, welches fremde Willkür über uns uns verhängt. Dies rührt daher, daß wir Natur und Zufall als ursprüngliche Beherrscher der Welt anerkennen, und einsehen, daß was durch sie uns traf ebenso jeden Andern getroffen haben würde, weshalb wir im Leiden aus dieser Quelle mehr das gemeinsame Loos der Menschheit, als unser eigenes, bejammern. Hingegen hat das Leiden durch fremde Willkür eine ganz eigenthümliche, bittere Zugabe zu dem Schmerz, oder Schaden selbst, nämlich das Bewußtsein fremder Ueberlegenheit, sei es durch Gewalt oder List, bei einiger Ohnmacht dagegen. Den erlittenen Schaden heilt Ersatz, wenn er möglich ist; aber jene bittere Zugabe, jenes „und Das muß ich mir von Dir gefallen lassen", welches oft mehr schmerzt, als der

Schaden selbst, ist bloß durch Rache zu neutralisiren. Indem wir nämlich, durch Gewalt oder List, dem Beeinträchtiger wieder Schaden zufügen, zeigen wir unsere Ueberlegenheit über ihn und annulliren dadurch den Beweis der seinigen. Dies giebt dem Gemüthe die Befriedigung, nach der es dürstete. Demgemäß wird, wo viel Stolz, oder Eitelkeit ist, auch viel Rachsucht sein. Wie aber jeder erfüllte Wunsch sich, mehr oder weniger als Täuschung entschleiert, so auch der nach Rache. Meistens wird der von derselben gehoffte Genuß uns vergällt durch das Mitleid, ja, oft wird die genommene Rache nachher das Herz zerreißen und das Gewissen quälen; das Motiv zu derselben wirkt nicht mehr, und der Beweis unserer Bosheit bleibt vor uns stehen.

Die Pein des unerfüllten Wunsches ist klein, gegen die der Reue; denn jene steht vor der stets offenen, unabsehbaren Zukunft, diese vor der unwiderruflich abgeschlossenen Vergangenheit.

Geduld, patientia, besonders aber das spanische sufrimiento, heißt so von leiden, ist mithin Passivität, das Gegentheil der Aktivität des Geistes, mit der sie, wo diese groß ist, sich schwer vereinigen läßt. Sie ist die angeborene Tugend der Phlegmatici, wie auch der Geistesträgen und Geistesarmen, und der Weiber. Daß sie dennoch so sehr nützlich und nöthig ist, deutet auf eine traurige Beschaffenheit der Welt.

Das Geld ist die menschliche Glückseligkeit in abstracto, daher, wer nicht mehr fähig ist, sie in concreto zu genießen, sein ganzes Herz an dasselbe hängt,

Aller Eigensinn beruht darauf, daß der Wille sich an die Stelle der Erkenntniß gedrängt hat.

Verdrießlichkeit und Melancholie liegen weit auseinander; von der Lustigkeit zur Melancholie ist der Weg viel näher, als von der Verdrießlichkeit.

Melancholie zieht an, Verdrießlichkeit stößt ab.

Hypochondrie quält nicht nur mit Verdruß und Aerger ohne Anlaß, über gegenwärtige Dinge, nicht nur mit grundloser Angst vor künstlich ausstudirten Unglücksfällen der Zukunft, sondern arch noch mit unverdienten Vorwürfen über unsere eigenen Handlungen in der Vergangenheit.

Die unmittelbare Wirkung der Hypochondrie ist ein beständiges Suchen und Grübeln, worüber wohl man sich zu ärgern, oder zu ängstigen hätte. Die Ursache ist ein innerer krankhafter Unmuth, dazu oft eine aus dem Temperament hervorgehende innere Unruhe; wenn Beide den höchsten Grad erreichen, führen sie zum Selbstmord.

Zur näheren Erläuterung des oben, § 115, angeführten Juvenalischen Verses,

Quantulacunque adeo est occasio, sufficit irae,

möge Folgendes dienen.

Der Zorn schafft sogleich ein Blendwerk, welches in einer monstrosen Vergrößerung und Verzerrung seines Anlasses besteht. Dieses Blendwerk erhöht nun selbst wieder den Zorn und wird darauf durch diesen erhöhten Zorn selbst abermals vergrößert. So steigert sich fortwährend die gegenseitige Wirkung, bis der furor brevis da ist.

Diesem vorzubeugen, sollten lebhafte Personen, sobald sie anfangen, sich zu ärgern, es über sich zu gewinnen suchen, daß sie die Sache für jetzt sich aus dem Sinne schlügen; denn dieselbe wird, wenn sie nach einer Stunde darauf zurückkommen, ihnen schon lange nicht so arg und bald vielleicht unbedeutend erscheinen.

Haß ist Sache des Herzens, Verachtung des Kopfs. Das Ich hat keines von Beiden in seiner Gewalt; denn sein Herz ist unveränderlich und wird durch Motive bewegt, und sein Kopf urtheilt nach unwandelbaren Regeln und objektiven Datis. Das Ich ist bloß die Verknüpfung dieses Herzens mit diesem Kopfe, das ζευγμα.

Haß und Verachtung stehen in entschiedenem Antagonismus und schließen einander aus. Sogar hat mancher Haß keine andere Quelle, als die Hochachtung, welche fremde Vorzüge erzwingen. Und andrerseits, wenn man alle erbärmlichen Wichte hassen wollte, da hätte man viel zu thun; verachten kann man sie mit größer Bequemlichkeit sammt und sonders. Die wahre, ächte Verachtung, welche die Kehrseite des wahren, ächten Stolzes ist, bleibt ganz heimlich und läßt nichts von sich merken. Denn wer die Verachtung merken läßt, giebt schon dadurch ein Zeichen einiger Achtung, sofern er den Andern wissen lassen will, wie wenig er ihn schätze, wodurch er Haß verräth, der die Verachtung ausschließt und nur affektirt. Die ächte Verachtung hingegen ist reine Ueberzeugung vom Unwerth des Andern und mit Nachsicht und Schonung vereinbar, mittelst welcher man, eigener Ruhe und Sicherheit halber, den Verachteten zu reizen vermeidet, da Jeder schaden kann. Kommt dennoch ein Mal diese reine, kalte, aufrichtige Verachtung zum Vorschein, so wird sie durch den blutigsten Haß erwidert, weil sie mit Gleichem zu erwidern nicht in der Macht des Verachteten steht.

Jeder uns in irgend einen unangenehmen Affekt versetzende Vorfall wird, auch wenn er sehr unbedeutend ist, eine Nachwirkung in unserm Geist zurücklassen, die, so lange sie dauert, der klaren, objek-

tiven Auffassung der Dinge und Umstände hinderlich ist, ja, alle unsere Gedanken tingirt, wie ein sehr kleines Objekt, nahe vor die Augen gebracht, unser Gesichtsfeld beschränkt und verzerrt.

Was die Menschen hartherzig macht, ist Dieses, daß jeder an seinen eigenen Plagen genug zu tragen hat, oder doch es meint. Daher macht ein ungewohnter glücklicher Zustand die Meisten theilnehmend und wohlthätig. Aber ein anhaltender, stets dagewesener, wirkt oft umgekehrt, indem er sie dem Leiden so sehr entfremdet, daß sie nicht mehr daran theil nehmen können; daher kommt es, daß bisweilen die Armen sich hülfreicher erweisen, als die Reichen.

Was hingegen die Menschen so sehr neugierig macht, wie wir an ihrem Gucken und Spioniren nach dem Treiben Anderer sehen, ist der dem Leiden entgegengesetzte Pol des Lebens, die Langeweile, — wiewohl auch oft der Neid dabei mitwirkt.

Wer seine eigene aufrichtige Gesinnung gegen eine Person belauschen will, gebe Acht auf den Eindruck, den ein unerwarteter Brief, durch die Post, von ihr, bei seinem ersten Anblicke macht.

Bisweilen scheint es, daß wir etwas zugleich wollen und nicht wollen und demgemäß über dieselbe Begebenheit uns zugleich freuen und betrüben. Wenn wir z. B. in irgend einer Art oder Angelegenheit, eine entscheidende Probe zu bestehen haben, worin obgesiegt zu haben uns sehr viel werth sein wird, so wünschen und fürchten wir zugleich den Zeitpunkt dieser Prüfung. Erfahren wir, indem wir ihn jetzt erwarten, er sei für dies Mal hinausgeschoben, so wird uns Dies zugleich erfreuen und betrüben; denn es ist gegen unsere Absicht, giebt uns jedoch augenblickliche Erleichterung. Eben so, wenn wir einen wichtigen, entscheidenden Brief erwarten und er ausbleibt.

In solchen Fällen wirken eigentlich zwei verschiedene Motive auf uns: ein stärkeres, aber ferner liegendes, — der Wunsch die Probe zu bestehen, die Entscheidung zu erhalten, und ein schwächeres, aber näher liegendes, — der Wunsch, für jetzt in Ruhe und ungehudelt und dabei im ferneren Genusse des Vorzugs, welchen der Zustand hoffender Ungewißheit wenigstens vor dem doch möglichen, unglücklichen Ausgang hat, vor der Hand zu bleiben. Sonach geschieht hier im Moralischen Das, was im Physischen, wenn, in unserm Gesichtskreis, ein kleinerer, aber näherer Gegenstand den größeren, aber entfernteren, bedeckt.

Die Vernunft verdient auch ein Prophet zu heißen; hält sie uns doch das Zukünftige vor, nämlich als dereinstige Folge und Wirkung unsers gegenwärtigen Thuns. Dadurch eben ist sie geeignet, uns im Zaum zu halten, wenn Begierden der Wollust, oder Aufwallungen

des Zorns, oder Gelüste der Habsucht uns verleiten wollen zu Dem, was künftig bereut werden müßte.

Der Verlauf und die Begebenheiten unsers individuellen Lebens sind, hinsichtlich ihres wahren Sinnes und Zusammenhanges, den gröbern Werken in Mosaik zu vergleichen. So lange man dicht vor diesen steht, erkennt man nicht recht die dargestellten Gegenstände und wird weder ihre Bedeutsamkeit, noch Schönheit gewahr; erst in einiger Entfernung treten Beide hervor. Eben so nun versteht man den wahren Zusammenhang wichtiger Vorgänge im eigenen Leben oft nicht während ihres Verlaufs, noch bald darauf, sondern erst geraume Zeit nachher.

Ist es so, weil wir der vergrößernden Brille der Phantasie bedürfen? oder weil erst aus der Ferne das Ganze sich übersehen läßt? oder weil die Leidenschaften abgekühlt sein müssen? oder weil erst die Schule der Erfahrung uns zum Urtheilen reif macht? — Vielleicht alles Dieses zusammen; gewiß aber ist, daß oft über die Handlungen der Andern, bisweilen sogar über unsere eigenen, erst nach vielen Jahren das rechte Licht uns aufgeht. — Und wie im eigenen Leben, so ist es auch in der Geschichte.

Mit den menschlichen Glückszuständen verhält es sich meistens wie mit gewissen Baumgruppen, welche, von ferne gesehen, sich wunderschön ausnehmen; geht man aber hinan und hinein, so verschwindet diese Schönheit; man weiß nicht, wo sie geblieben ist, und steht eben zwischen Bäumen. Darauf beruht es, daß wir so oft die Lage des Andern beneiden.

Warum, trotz allen Spiegeln, weiß man eigentlich nicht, wie man aussieht und kann daher nicht die eigene Person, wie die jedes Bekannten, der Phantasie vergegenwärtigen? eine Schwierigkeit, welche dem *γνωθι σαυτον*, schon beim ersten Schritte, entgegensteht.

Ohne Zweifel liegt es zum Theil daran, daß man im Spiegel sich nie anders, als mit gerade zugewendetem und unbeweglichem Blicke sieht, wodurch das so bedeutsame Spiel der Augen, mit ihm aber das eigentlich Charakteristische des Blickes, großen Theils verloren geht. Neben dieser physischen Unmöglichkeit scheint aber noch eine ihr analoge ethische mitzuwirken. Man vermag nicht auf sein eigenes Bild im Spiegel den Blick der Entfremdung zu werfen, welcher die Bedingung der Objektivität der Auffassung derselben ist; weil nämlich dieser Blick zuletzt auf dem moralischen Egoismus, mit seinem tiefgefühlten Nicht-Ich, beruht (vergl. „Grundprobl. der Ethik", S. 275, 2. Aufl. 272) welche erfordert sind, um alle

Mängel rein objektiv und ohne Abzug wahrzunehmen, wodurch allererst das Bild sich treu und wahr darstellt. Statt Dessen nämlich flüstert, beim Anblicke der eigenen Person im Spiegel, eben jener Egoismus uns allezeit ein vorkehrendes „es ist kein Nicht-ich, sondern Ich" zu, welches als ein noli me tangere wirkt und die rein objektive Auffassung verhindert, welche nämlich ohne des Ferment eines Grans Malice nicht zu Stande kommen zu können scheint.

Welche Kräfte, zum Leiden und Thun, Jeder in sich trägt, weiß er nicht, bis ein Anlaß sie in Thätigkeit setzt, — wie man dem im Teiche ruhenden Wasser, mit glattem Spiegel, nicht ansieht, mit welchem Toben und Brausen es vom Felsen unversehrt herabzustürzen, oder wie hoch es als Springbrunnen sich zu erheben fähig ist, — oder auch, wie man die im eiskalten Wasser latente Wärme nicht ahnt.

Das bewußtlose Dasein hat nur für andere Wesen, in deren Bewußtsein es sich darstellt, Realität; die unmittelbare Realität ist durch eigenes Bewußtsein bedingt. Also liegt auch das individuelle reale Dasein des Menschen zunächst in seinem Bewußtsein. Dieses nun aber ist, als solches, nothwendig ein vorstellendes, also bedingt durch den Intellekt und durch die Sphäre und den Stoff der Thätigkeit desselben. Demnach können die Grade der Deutlichkeit des Bewußtseins, mithin der Besonnenheit, angesehen werden als die Grade der Realität des Daseins. Nun aber sind, im Menschengeschlecht selbst, diese Grade der Besonnenheit, oder des deutlichen Bewußtseins eigener und fremder Existenz, gar vielfach abgestuft, nach Maaßgabe der natürlichen Geisteskräfte, der Ausbildung derselben und der Muße zum Nachdenken.

Was nun die eigentliche und ursprüngliche Verschiedenheit der Geisteskräfte betrifft, so läßt eine Vergleichung derselben sich nicht wohl anstellen, so lange man nicht die Einzelnen betrachtet, sondern bei dem Allgemeinen bleibt, weil diese Verschiedenheit nicht von Weitem übersehbar und nicht so leicht auch äußerlich kenntlich ist, wie die Unterschiede der Bildung, Muße und Beschäftigung. Aber auch nur nach diesen gehend, muß man eingestehen, daß mancher Mensch einen wenigstens zehnfach höheren Grad des Daseins hat, als der andere, — zehn Mal so sehr da ist.

Ich will hier nicht von Wilden reden, deren Leben oft nur eine Stufe über dem der Affen auf ihren Bäumen steht, sondern man betrachte etwa einen Lastträger zu Neapel, oder zu Venedig (im Norden macht die Sorge für den Winter den Menschen schon überlegter und dadurch besonnener), und überblicke seinen Lebenslauf, vom Anbeginn

bis zum Ende. Getrieben von der Noth, getragen durch die eigene Kraft, dem Bedürfniß des Tages, ja, der Stunde, abhelfend durch die Arbeit, viel Anstrengung, steter Tumult, manche Noth, keine Sorge auf morgen, erquickliche Ruhe nach der Erschöpfung, viel Zank mit Andern, keinen Augenblick Zeit zum Bedenken, sinnliches Behagen im milden Klima und bei erträglicher Speise, dazu endlich, als metaphysisches Element, etwas krassen Aberglauben aus der Kirche; im Ganzen also ein ziemlich dumpf bewußtes Treiben oder vielmehr Getriebensein. Dieser unruhige und konfuse Traum macht das Leben vieler Millionen Menschen aus. Sie erkennen durchaus nur zum Behuf ihres gegenwärtigen Wollens; sie besinnen sich nicht über den Zusammenhang in ihrem Dasein, geschweige über den des Daseins selbst; gewissermaaßen sind sie da, ohne es recht gewahr zu werden. Demnach steht das Dasein des besinnungslos dahinlebenden Proletariers, oder Sklaven, dem des Thieres, welches ganz auf die Gegenwart beschränkt ist, schon bedeutend näher, als das unsrige, ist aber eben darum auch weniger qualvoll. Ja, weil aller Genuß, seiner Natur nach negativ ist, d. h. in Befreiung von einer Noth oder Pein, besteht, so ist die unablässige und schnelle Abwechselung gegenwärtiger Beschwerde mit ihrer Erledigung, welche die Arbeit des Proletariers beständig begleitet und dann verstärkt eintritt beim endlichen Umtausch der Arbeit gegen die Ruhe und die Befriedigung seiner Bedürfnisse eine stete Quelle des Genusses, von deren Ergiebigkeit die so sehr viel häufigere Heiterkeit auf den Gesichtern der Armen, als der Reichen, sicheres Zeugniß ablegt.

Nunmehr aber betrachte man darauf den vernünftigen, besonnenen Kaufmann, der sein Leben spekulirend zubringt, sehr überlegte Pläne behutsam ausführt, sein Haus gründet, Weib, Kind und Nachkommen versorgt, auch am gemeinen Wesen thätig Theil nimmt. Offenbar ist Dieser mit sehr viel mehr Bewußtsein da, als jener Erstere, d. h. sein Dasein hat einen höheren Grad von Realität.

Sodann sehe man den Gelehrten, der etwa die Geschichte der Vergangenheit erforscht. Dieser wird sich schon des Daseins im Ganzen bewußt, über die Zeit seiner Existenz hinaus, über seine Person hinaus; er überdenkt den Weltlauf.

Nun endlich den Poeten, oder gar den Philosophen, bei dem die Besonnenheit den Grad erreicht hat, daß er, nicht gereizt, irgend ein besonderes Phänomen im Dasein zu erforschen, vor dem Dasein selbst, vor dieser großen Sphinx, verwundert stehen bleibt, und es zu seinem Problem macht. Das Bewußtsein hat sich in ihm zu dem

Grade der Deutlichkeit gesteigert, daß es zum Weltbewußtsein geworden ist, wodurch die Vorstellung in ihm außer aller Beziehung zum Dienste seines Willens getreten ist und jetzt ihm eine Welt vorhält, welche ihn viel mehr zur Untersuchung und Betrachtung, als zur Theilnahme an ihrem Treiben auffordert. — Sind nun die Grade des Bewußtseins die Grade der Realität, — so wird, wenn wir einen solchen Mann das „allerrealste Wesen" nennen, die Phrase Sinn und Bedeutung haben.

Zwischen den hier skizzirten Extremen, nebst Zwischenpunkten, wird Jedem seine Stelle sich nachweisen lassen.

Der Ovidische Vers

Pronaque cum spectent animalia cetera terram, —

gilt zwar im eigentlichen und physischen Sinne nur von den Thieren, allein im figürlichen und geistigen Sinne leider auch von den allermeisten Menschen. Ihr Sinnen, Denken und Trachten geht gänzlich auf im Streben nach physischem Genuß und Wohlsein, oder doch im persönlichen Interesse, dessen Sphäre zwar oft Vielerlei begreift, welches Alles jedoch zuletzt nur durch die Beziehung auf jenes Erstere seine Wichtigkeit erhält; darüber aber hinaus geht es nicht. Hievon zeugt nicht allein ihre Lebensweise und Gespräch, sondern sogar schon ihr bloßer Anblick, ihre Physiognomien und deren Ausdruck, ihr Gang, ihre Gestikulation; Alles an ihnen ruft: in terram prona! — Nicht von ihnen demnach, sondern allein von den edleren und höher begabten Naturen, den denkenden und wirklich um sich schauenden Menschen, die nur als Ausnahmen unter dem Geschlechte vorkommen, gelten die darauf folgenden Verse:

Os homini sublime dedit, coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

Warum ist „gemein" ein Ausdruck der Verachtung? „ungemein außerordentlich, ausgezeichnet" des Beifalls? Warum ist alles Gemeine verächtlich?

Gemein bedeutet ursprünglich was Allen, d. h. der ganzen Species eigen und gemeinsam, also mit der Species schon gesetzt ist. Demnach ist, wer weiter keine Eigenschaften, als die der Menschenspecies überhaupt, hat, ein gemeiner Mensch. „Gewöhnlicher Mensch" ist ein viel gelinderer und mehr auf das Intellektuelle gerichteter Ausdruck, während jener erstere mehr auf das Moralische geht.

Welchen Werth kann denn auch wohl ein Wesen haben, welches weiter nichts ist, als eben Millionen seines Gleichen? Millionen?

vielmehr eine Unendlichkeit, eine endlose Zahl von Wesen, welche die Natur, aus unerschöpflicher Quelle, unaufhörlich hervorsprudelt, in secula seculorum, so freigebig damit, wie der Schmied mit den umhersprühenden Eisenschlacken.

Sogar wird es fühlbar, daß, gerechterweise, ein Wesen, welches keine anderen Eigenschaften, als eben nur die der Species hat, auch auf kein anderes Dasein Anspruch machen darf, als auf das in der Species und durch dieselbe.

Ich habe mehrmals (z. B. Grundpr. d. Ethik, S. 48, Welt a. W. u. V. Bd. 1, S. 338; 3. Aufl. 353) erörtert, daß, während die Thiere nur Gattungscharakter haben, dem Menschen allein der eigentliche Individualcharakter zukommt. Jedoch ist in den Meisten nur wenig wirklich Individuelles; sie lassen sich fast gänzlich nach Klassen sortiren. Ce sont des espèces. Ihr Wollen und Denken, wie ihre Physiognomien, ist das der ganzen Species, allenfalls der Klasse von Menschen, der sie angehören, und ist eben darum trivial, alltäglich, gemein, tausendmal vorhanden. Auch läßt meistens ihr Reden und Thun sich ziemlich genau vorhersagen. Sie haben kein eigenthümliches Gepräge; sie sind Fabrikwaare.

Sollte denn nicht, wie ihr Wesen, so auch ihr Dasein in dem der Species aufgehen? Der Fluch der Gemeinheit stellt den Menschen dem Thiere darin nahe, daß er ihm Wesen und Dasein nur in der Species zugesteht.

Von selbst aber versteht sich, daß jedes Hohe, Große, Edle, seiner Natur zufolge, isolirt dastehen wird in einer Welt, wo man, das Niedrige und Verwerfliche zu bezeichnen, keinen besseren Ausdruck finden konnte, als den, der das in der Regel Vorhandene besagt: „gemein".

Der Wille, als das Ding an sich, ist der gemeinsame Stoff aller Wesen, das durchgängige Element der Dinge; wir haben ihn sonach mit allen und jedem Menschen, ja, mit den Thieren, und sonach noch weiter abwärts, gemein. In ihm, als solchem, sind wir sonach Jedem gleich, sofern Alles und Jedes vom Willen erfüllt ist und davon strotzt. Dagegen ist Das, was Wesen über Wesen, Mensch über Mensch erhebt, die Erkenntniß. Deshalb sollten unsere Aeußerungen, soviel als möglich, sich auf sie beschränken, und nur sie sollte hervortreten. Denn der Wille als das durchaus Gemeinsame ist eben auch das Gemeine. Demgemäß ist jedes heftige Hervortreten desselben gemein, d. h. es setzt uns herab zu einem bloßen Beispiel und Exemplare der Gattung, denn wir zeigen alsdann eben nur den Charakter derselben. Gemein daher ist aller Zorn, unbändige Freude, aller Haß,

alle Furcht, kurz, jeder Affekt, d. h. jede Bewegung des Willens, wenn sie so stark wird, daß sie, im Bewußtsein, das Erkennen entschieden überwiegt und den Menschen mehr als ein wollendes, denn als ein erkennendes Wesen erscheinen läßt. Einem solchen Affekte hingegeben, wird das größte Genie dem gemeinsten Erdensohne gleich. Wer hingegen schlechthin ungemein, also groß sein will, darf nie die überwiegenden Bewegungen des Willens sein Bewußtsein ganz einnehmen lassen, wie sehr auch er dazu sollicitirt werde. Er muß z. B. die gehässige Gesinnung der Anderen wahrnehmen können, ohne die seinige dadurch erregt zu fühlen; ja, es giebt kein sichereres Merkmal der Größe, als kränkende oder beleidigende Aeußerungen unbeachtet hingehen zu lassen, indem man sie, eben wie unzählige andere Irrthümer, der schwachen Erkenntniß des Redenden ohne Weiteres zuschreibt und daher sie bloß wahrnimmt, ohne sie zu empfinden. Hieraus ist auch zu verstehen, was Gracian sagt: „nichts steht einem Manne übler an, als merken zu lassen, daß er ein Mensch sei" (el mayor desdoro de un hombre es dar muestras de que es hombre).

Dem Gesagten gemäß hat man seinen Willen zu verbergen, eben wie seine Genitalien, obgleich Beide die Wurzel unsres Wesens sind, und soll man bloß die Erkenntniß sehen lassen, wie sein Antlitz: bei Strafe gemein zu werden.

Selbst im Drama, dessen Thema die Leidenschaften und Affekte ganz eigentlich sind, erscheinen diese dennoch leicht gemein; wie Dies besonders an den französischen Tragikern bemerklich wird, welche sich kein höheres Ziel, als eben Darstellung der Leidenschaften, gesteckt haben und nun bald hinter ein sich blähendes, lächerliches Pathos, bald hinter epigrammatische Spitzreden die Gemeinheit der Sache zu verstecken suchen. Die berühmte Demoiselle Rachel, als Maria Stuart, erinnerte mich, in ihrem Losbrechen gegen die Elisabeth, so vortrefflich sie es auch machte, doch an ein Fischweib. Auch verlor, in ihrer Darstellung, die letzte Abschiedsscene alles Erhebende, d. i. alles wahrhaft Tragische, wovon die Franzosen gar keinen Begriff haben. Ohne allen Vergleich besser spielte dieselbe Rolle die Italienerin Ristori, wie denn Italiener und Deutsche, trotz großer Verschiedenheit in vielen Stücken, doch übereinstimmen im Gefühl für das Innige, Ernste und Wahre in der Kunst, und dadurch in Gegensatz treten zu den Franzosen, welchen jenes Gefühl ganz abgeht, was sich überall verräth. — Das Edle, d. i. das Ungemeine, ja, das Erhabene, wird auch in das Drama allererst durch das Erkennen, im Gegensatz des Wollens, hineingebracht, indem dasselbe über allen jenen Bewegungen

des Willens frei schwebt und sie sogar zum Stoffe seiner Betrachtungen macht, wie Dies besonders Shakespeare durchgängig sehen läßt, zumal aber im Hamlet. Steigert nun gar die Erkenntniß sich zu dem Punkte, wo ihr die Nichtigkeit alles Wollens und Strebens aufgeht und in Folge davon der Wille sich selbst aufhebt, dann erst wird das Drama eigentlich tragisch, mithin wahrhaft erhaben und erreicht seinen höchsten Zweck.

Je nachdem die Energie des Intellekts angespannt, oder erschlafft ist, erscheint ihm das Leben so kurz, so klein, so flüchtig, daß nichts darin Vorkommendes werth sein könne, uns zu bewegen, sondern Alles unerheblich bleibt, — auch der Genuß, der Reichthum und sogar der Ruhm; so sehr, daß was immer Einer auch verfehlt haben möge, es nicht möglich ist, daß er daran viel verloren habe; — oder aber umgekehrt, dem Intellekt erscheint das Leben so lang, so wichtig, so Alles in Allem, so inhaltsschwer und so schwierig, daß wir danach mit ganzer Seele uns auf dasselbe werfen, um seiner Güter theilhaft zu werden, seiner Kampfpreise uns zu versichern und unsre Pläne durchzusetzen. Diese letztere Lebensansicht ist die immanente: sie ist es, welche Gracian meint mit dem Ausdruck tomar muy de veras el vivir (es gar ernstlich mit dem Leben nehmen); für die erstere hingegen, die transscendente, ist das Ovidische non est tanti ein guter Ausdruck, und ein noch besserer der des Platon *ουδε τι των ανθρωπινων αξιον εστι μεγαλης σπουδης* (nihil, in rebus humanis, magno studio dignum est).

Die erstere Stimmung geht eigentlich daraus hervor, daß im Bewußtsein das Erkennen das Uebergewicht erhalten hat, wo es alsdann, vom bloßen Dienste des Willens sich losmachend, das Phänomen des Lebens objektiv auffaßt und nunmehr nicht verfehlen kann, die Nichtigkeit und Futilität desselben deutlich einzusehen. In der andern Stimmurg hingegen herrscht das Wollen vor und das Erkennen ist bloß da, die Objekte des Wollens zu beleuchten und die Wege zu denselben aufzuhellen. — Der Mensch ist groß, oder klein, je nach dem Vorherrschen der einen, oder der andern Lebensansicht.

Jeder hält das Ende seines Gesichtskreises für das der Welt; dies ist im Intellektuellen so unvermeidlich, wie im physischen Sehen der Schein, daß am Horizont der Himmel die Erde berühre. Darauf aber beruht, unter Anderm auch Dies, daß Jeder uns mit seinem Maaßstabe mißt, der meistens eine bloße Schneiderelle ist, und wir uns Solches gefallen lassen müssen, wie auch, daß Jeder

seine Kleinheit uns andichtet, welche Fiktion ein für alle Mal zugestanden ist.

Es giebt einige Begriffe, die sehr selten, mit Klarheit und Bestimmtheit, in irgend einem Kopfe vorhanden sind, sondern ihr Dasein bloß durch ihren Namen fristen, der dann eigentlich nur die Stelle so eines Begriffs bezeichnet, ohne den sie jedoch ganz verloren gehen würden. Der Art ist z. B. der Begriff der Weisheit. Wie vage ist er in fast allen Köpfen! Man sehe die Erklärungen der Philosophen.

„Weisheit" scheint mir nicht bloß theoretische, sondern auch praktische Vollkommenheit zu bezeichnen. Ich würde sie definiren als die vollendete, richtige Erkenntniß der Dinge, im Ganzen und Allgemeinen, die den Menschen so völlig durchdrungen hat, daß sie nun auch in seinem Handeln hervortritt, indem sie sein Thun überall leitet.

Alles Ursprüngliche, und daher alles Aechte im Menschen wirkt, als solches, wie die Naturkräfte, unbewußt. Was durch das Bewußtsein hindurchgegangen ist, wurde eben damit zu einer Vorstellung; folglich ist die Aeußerung desselben gewissermaaßen Mittheilung einer Vorstellung. Demnach nun sind alle ächten und probehaltigen Eigenschaften des Charakters und des Geistes ursprünglich unbewußte, und nur als solche machen sie tiefen Eindruck. Alles Bewußte der Art ist schon nachgebessert und ist absichtlich, geht daher schon über in Affektation, d. i. Trug. Was der Mensch unbewußt leistet, kostet ihm keine Mühe, läßt aber auch durch keine Mühe sich ersetzen; dieser Art ist das Entstehen ursprünglicher Konceptionen, wie sie allen ächten Leistungen zum Grunde liegen und den Kern derselben ausmachen. Darum ist nur das Angeborene ächt und stichhaltig, und Jeder, der etwas leisten will, muß in jeder Sache, im Handeln, im Schreiben, im Bilden, die Regeln befolgen, ohne sie zu kennen.

Zuverlässig verdankt Mancher das Glück seines Lebens bloß dem Umstande, daß er ein angenehmes Lächeln besitzt, womit er die Herzen gewinnt. — Jedoch thäten die Herzen besser, sich in Acht zu nehmen und aus Hamlet's Gedächtnißtafel zu wissen, that one may smile, and smile, and be a villain (daß Einer lächeln und lächeln kann, und ein Schurke sein).

Leute von großen und glänzenden Eigenschaften machen sich wenig daraus, ihre Fehler und Schwächen einzugestehen, oder sehen zu lassen. Sie betrachten solche als etwas, dafür sie bezahlt haben, oder denken wohl gar, daß eher noch, als diese Schwächen ihnen Schande, sie den

Schwächen Ehre machen werden. Besonders aber wird Dies der Fall sein, wenn es Fehler sind, die gerade mit ihren großen Eigenschaften zusammenhängen, als conditiones sine quibus non, gemäß dem schon oben angeführten Ausdruck der George Sand: chacun a les défauts de ses vertus.

Dagegen giebt es Leute von gutem Charakter und untadelhaftem Kopfe, die ihre wenigen und geringen Schwächen nie eingestehen, vielmehr sie sorgfältig verbergen, auch sehr empfindlich gegen jede Andeutung derselben sind, eben weil ihr ganzes Verdienst in der Abwesenheit von Fehlern und Gebrechen besteht, daher es durch jeden zu Tage kommenden Fehler geradezu geschmälert wird.

Bescheidenheit bei mittelmäßigen Fähigkeiten ist bloße Ehrlichkeit, bei großen Talenten ist sie Heuchelei. Darum ist Diesen offen ausgesprochenes Selbstgefühl und unverhohlenes Bewußtsein ungewöhnlicher Kräfte gerade so wohlanständig, als Jenen ihre Bescheidenheit, hievon liefert sehr artige Beispiele Valerius Maximus im Kapitel de fiducia sui.

Sogar an Abrichtungsfähigkeit übertrifft der Mensch alle Thiere. Die Moslem sind abgerichtet, fünf Mal des Tages, das Gesicht gegen Mekka gerichtet, zu beten: thun es unverbrüchlich. Christen sind abgerichtet, bei gewissen Gelegenheiten ein Kreuz zu schlagen, sich zu verneigen u. dgl.; wie denn überhaupt die Religion das rechte Meisterstück der Abrichtung ist, nämlich die Abrichtung der Denkfähigkeit, daher man bekanntlich nicht früh genug damit anfangen kann. Es giebt keine Absurdität, die so handgreiflich wäre, daß man sie nicht allen Menschen fest in den Kopf setzen könnte, wenn man nur schon vor ihrem sechsten Jahre anfinge, sie ihnen einzuprägen, indem man unablässig und mit feierlichstem Ernste sie ihnen vorsagte. Denn, wie die Abrichtung der Thiere, so gelingt auch die des Menschen nur in früher Jugend vollkommen.

Edelleute sind abgerichtet, kein anderes, als ihr Ehrenwort, heilig zu halten, an den fratzenhaften Kodex der ritterlichen Ehre, ganz ernsthaft, steif und fest zu glauben, ihn erforderlichen Falls mit ihrem Tode zu besiegeln und den König wirklich als ein Wesen höherer Art anzusehen. — Unsere Höflichkeitsbezeugungen und Komplimente, besonders die respektvollen Attentions gegen die Damen, beruhen auf Abrichtung, unsere Achtung vor Geburt, Stand und Titel desgleichen. Eben so unser abgemessen stufenweises Uebelnehmen gegen uns gerichteter Aeußerungen: Engländer sind abgerichtet, den Vorwurf, daß sie keine gentlemen seien, noch mehr aber den der Lüge,

Franzosen den der Feigheit (lâche), Deutsche den der Dummheit für ein todeswürdiges Verbrechen zu halten, u. s. w. — Viele Leute sind zu einer unverbrüchlichen Ehrlichkeit in Einer Art abgerichtet, während sie in allen übrigen wenig davon aufzuweisen haben. So stiehlt Mancher kein Geld, aber alles unmittelbar Genießbare. Mancher Kaufmann betrügt, ohne Skrupel, aber stehlen würde er schlechterdings nicht.

Der Arzt sieht den Menschen in seiner ganzen Schwäche; der Jurist in seiner ganzen Schlechtigkeit; der Theolog in seiner ganzen Dummheit.

In meinem Kopfe giebt es eine stehende Oppositionspartei, die gegen Alles, was ich, wenn auch mit reiflicher Ueberlegung, gethan, oder beschlossen habe, nachträglich polemisirt, ohne jedoch darum jedesmal Recht zu haben. Sie ist wohl nur eine Form des berichtigenden Prüfungsgeistes, macht mir aber oft unverdiente Vorwürfe. Ich vermuthe, daß es manchem Andern auch so geht, denn wer muß nicht zu sich sagen:

quid tam dextro pede concipis, ut te
Conatus non poeniteat, votique peracti?

Viel Einbildungskraft hat Der, dessen anschauende Gehirnthätigkeit stark genug ist, nicht jedes Mal der Erregung der Sinne zu bedürfen, um in Aktivität zu gerathen.

Dem entsprechend ist die Einbildungskraft um so thätiger, je weniger äußere Anschauung uns durch die Sinne zugeführt wird. Lange Einsamkeit, im Gefängniß, oder in der Krankenstube, Stille, Dämmerung, Dunkelheit sind ihrer Thätigkeit förderlich, unter dem Einfluß derselben beginnt sie unaufgefordert ihr Spiel. Umgekehrt, wenn der Anschauung viel realer Stoff von außen gegeben wird, wie auf Reisen, im Weltgetümmel, am hellen Mittage, dann feiert die Einbildungskraft und geräth, selbst unaufgefordert, nicht in Thätigkeit: sie sieht, daß es nicht ihre Zeit ist.

Dennoch muß die Einbildungskraft, um sich fruchtbar zu erweisen, vielen Stoff von der Außenwelt empfangen haben, denn diese allein füllt ihre Vorrathskammer. Aber es ist mit der Nahrung der Phantasie wie mit der des Leibes; wenn diesem soeben von außen viel Nahrung zugeführt worden, die er zu verdauen hat, dann ist er gerade am untüchtigsten zu jeder Leistung und feiert gern, und doch ist es eben diese Nahrung, der er alle Kräfte verdankt, welche er nachher, zur rechten Zeit, äußert.

Die Meinung befolgt das Gesetz der Pendelschwingung: ist sie

auf einer Seite über den Schwerpunkt hinausgewichen, so muß sie es danach ebensoweit auf der andern. Erst mit der Zeit findet sie den rechten Ruhepunkt und steht fest.

Wie im Raum die Entfernung Alles verkleinert, indem sie es zusammenzieht, wodurch dessen Fehler und Uebelstände vorschwinden, weshalb auch in einem Verkleinerungsspiegel, oder in der camera obscura, sich Alles viel schöner, als in der Wirklichkeit, darstellt; — eben so wirkt in der Zeit die Vergangenheit: die weit zurückliegenden Scenen und Vorgänge, nebst agirenden Personen, nehmen sich in der Erinnerung, welche alles Unwesentliche und Störende fallen läßt, allerliebst aus. Die Gegenwart, solchen Vortheils entbehrend, steht stets mangelhaft da.

Und wie im Raume kleine Gegenstände sich in der Nähe groß darstellen, wenn sehr nahe, sogar unser ganzes Gesichtsfeld einnehmen, aber, sobald wir uns etwas entfernt haben, klein und unscheinbar werden, ebenso, in der Zeit, erscheinen die in unserm täglichen Leben und Wandel sich ereignenden kleinen Vorfälle, Unfälle und Begebenheiten, so lange sie, als gegenwärtig, dicht vor uns liegen, uns groß, bedeutend, wichtig, und erregen demgemäß unsre Affekte, Sorge, Verdruß, Leidenschaft; aber sobald der unermüdliche Strom der Zeit sie nur etwas entfernt hat, sind sie unbedeutend, keiner Beachtung werth und bald vergessen, indem ihre Größe bloß auf ihrer Nähe beruht.

Weil Freude und Leid nicht Vorstellungen, sondern Willensaffektionen sind, liegen sie auch nicht im Bereich des Gedächtnisses, und wir vermögen nicht, sie selbst zurückzurufen, welches hieße, sie erneuern, sondern bloß die Vorstellungen, von denen sie begleitet waren, können wir uns wieder vergegenwärtigen, zumal aber unsrer durch sie damals hervorgerufenen Aeußerungen uns erinnern, um daran was sie gewesen zu ermessen. Daher ist unsre Erinnerung der Freuden und Leiden immer unvollkommen und sie sind, wenn vorüber, uns gleichgültig. Vergeblich bleibt es darum, wenn wir bisweilen uns bemühen, die Genüsse, oder die Schmerzen der Vergangenheit wieder aufzufrischen, denn das eigentliche Wesen Beider liegt im Willen, dieser aber, an sich und als solcher, hat kein Gedächtniß, welches eine Funktion des Intellekts ist, der, seiner Natur nach, nichts liefert und enthält, als bloße Vorstellungen, und die sind hier nicht die Sache. — Seltsam ist es, daß wir in schlimmen Tagen uns die vergangenen glücklichen sehr lebhaft vergegenwärtigen können, hingegen in guten Tagen die schlimmen nur sehr unvollkommen und kalt.

Für das Gedächtniß ist wohl die Verwirrung und Konfusion

des Gelernten zu besorgen, aber doch nicht eigentliche Ueberfüllung. Seine Fähigkeit wird durch das Gelernte nicht vermindert, so wenig, wie die Formen, in welche man successiv den Sand gemodelt hat dessen Fähigkeit zu neuen Formen vermindern. In diesem Sinne ist das Gedächtniß bodenlos. Jedoch wird, je mehr und vielseitigere Kenntnisse Einer hat, er desto mehr Zeit gebrauchen, um Das herauszufinden, was jetzt plötzlich erfordert ist, weil er ist, wie ein Kaufmann, der aus einem großen und mannigfachen Magazin die eben verlangte Waare hervorsuchen soll, oder, eigentlich zu reden, weil er, aus so vielen ihm möglichen, gerade den Gedankengang hervorzurufen hat, der ihn, in Folge früherer Einübung, auf das Verlangte leitet. Denn das Gedächtniß ist kein Behältniß zum Aufbewahren, sondern bloß eine Uebungsfähigkeit der Geisteskräfte, daher der Kopf alle seine Kenntnisse stets nur potentia, nicht actu besitzt, — worüber ich verweise auf § 45 meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde.

Bisweilen will mein Gedächtniß ein Wort einer fremden Sprache, oder einen Namen, oder einen Kunstausdruck nicht reproduciren, obwohl ich ihn sehr gut weiß. Nachdem ich alsdann, kürzere oder längere Zeit, mich vergeblich damit gequält habe, entschlage ich mich der Sache gänzlich. Alsdann pflegt binnen einer oder zwei Stunden, selten noch später, bisweilen aber erst nach vier bis sechs Wochen, das gesuchte Wort mir, zwischen ganz anderartigen Gedanken, so plötzlich einzufallen, als würde es mir von Außen zugeflüstert. (Dann ist es gut, es durch ein mnemonisches Merkmal einstweilen zu befestigen, bis es sich dem eigentlichen Gedächtniß wieder eingeprägt hat.) Nachdem ich dieses Phänomen, seit sehr vielen Jahren, oft beobachtet und bewundert habe, ist mir jetzt folgende Erklärung desselben wahrscheinlich geworden. Nach dem peinlichen, vergeblichen Suchen behält mein Wille die Begier nach dem Wort und bestellt daher demselben einen Aufpasser im Intellekt. Sobald nun später, im Lauf und Spiel meiner Gedanken, irgend ein dieselben Anfangsbuchstaben habendes oder sonst jenem ähnliches Wort zufällig vorkommt, springt der Aufpasser zu und ergänzt es zum gesuchten, welches er nun packt und plötzlich triumphirend herangeschleppt bringt, ohne daß ich weiß, wo und wie er es gefangen, daher es kommt, wie eingeflüstert. Es geht damit so, wie wenn einem Kinde, das eine Vokabel nicht aufzusagen weiß, der Lehrer endlich den ersten, auch wohl zweiten Buchstaben derselben leise angiebt, dann kommt ihm das Wort. — Wo dieser Hergang ausgeblieben, wird am Ende methodisch, durch alle Buchstaben des Alphabets, nach dem Wort gesucht.

Anschauliche Bilder haften fester im Gedächtniß, als bloße Begriffe. Daher lernen phantasiebegabte Köpfe die Sprachen leichter, als Andere, denn sie verknüpfen mit dem neuen Wort sogleich das anschauliche Bild der Sache, während die Andern bloß das äquivalente Wort der eigenen Sprache damit verknüpfen. —

Man suche Das, was man dem Gedächtniß einverleiben will, so viel als möglich, auf ein anschauliches Bild zurückzuführen, sei es nun unmittelbar, oder als Beispiel der Sache, oder als bloßes Gleichniß, Analogon, oder wie noch sonst, weil alles Anschauliche viel fester haftet, als das bloß in abstracto Gedachte, oder gar nur Worte. Darum behalten wir so sehr viel besser was wir erlebt, als was wir gelesen haben. —

Der Name Mnemonik gebührt nicht sowohl der Kunst, das unmittelbare Behalten, durch Witz, in ein mittelbares zu verwandeln, als vielmehr einer systematischen Theorie des Gedächtnisses, die alle seine Eigenheiten darlegte und sie aus seiner wesentlichen Beschaffenheit und sodann aus einander ableitete.

Man lernt nur dann und wann etwas, aber man vergißt den ganzen Tag.

Dabei gleicht unser Gedächtniß einem Siebe, das, mit der Zeit und durch den Gebrauch, immer weniger dicht hält, sofern nämlich, je älter wir werden, desto schneller aus dem Gedächtniß, was wir ihm jetzt noch anvertrauen, verschwindet, hingegen bleibt, was in den ersten Zeiten sich festgesetzt hat. Die Erinnerungen eines Alten sind daher um so deutlicher, je weiter sie zurückliegen, und werden es immer weniger, je näher sie der Gegenwart kommen, so daß, wie seine Augen, auch sein Gedächtniß fernsichtig (πρεσβυς) geworden ist.

Es giebt Augenblicke im Leben, da, ohne besondern äußern Anlaß, vielmehr durch eine von innen ausgehende und wohl nur physiologisch erklärbare Erhöhung der Empfänglichkeit, die sinnliche Auffassung der Umgebung und Gegenwart einen höhern und seltenen Grad von Klarheit annimmt, wodurch solche Augenblicke nachher dem Gedächtniß unauslöschlich eingeprägt bleiben und sich in ihrer ganzen Individualität konserviren, ohne daß wir wüßten weßwegen, noch warum aus so vielen Tausenden ihnen ähnlicher gerade nur sie, vielmehr ganz so zufällig, wie die in den Steinschichten aufbehaltenen, einzelnen Exemplare ganzer untergegangener Thiergeschlechter, oder wie die, beim Zuschlagen eines Buches, einst zufällig erdrückten Insekten. Die Erinnerungen dieser Art sind jedoch stets hold und angenehm.

Daß bisweilen, scheinbar ohne allen Anlaß, längstvergangene Scenen uns plötzlich und lebhaft in die Erinnerung treten, mag, in

vielen Fällen, daher kommen, daß ein leichter, nicht zum deutlichen Bewußtsein gelangender Geruch, jetzt gerade wie damals von uns gespürt wurde. Denn bekanntlich erwecken Gerüche besonders leicht die Erinnerung und überall bedarf der nexus idearum nur eines äußerst geringen Anstoßes. Beiläufig gesagt, das Auge ist der Sinn des Verstandes (Vierfache Wurzel § 21), das Ohr der Sinn der Vernunft (oben § 311), und der Geruch der Sinn des Gedächtnisses, wie wir hier sehen. Getast und Geschmack sind an den Kontakt gebundene Realisten, ohne ideale Seite.

Zu den Eigenthümlichkeiten des Gedächtnisses gehört auch, daß ein leichter Rausch die Erinnerung vergangener Zeiten und Scenen oft sehr erhöht, so daß man alle Umstände derselben sich vollkommener zurückruft, als man es im nüchternen Zustande gekonnt hätte, hingegen ist die Erinnerung Dessen, was man während des Rausches selbst gesagt, oder gethan hat, unvollkommener, als sonst, ja, nach einem starken Rausche, gar nicht vorhanden. Der Rausch erhöht also die Erinnerung, liefert ihr hingegen wenig Stoff.

In der Regel werden Leute von sehr großen Fähigkeiten sich mit den äußerst beschränkten Köpfen besser vertragen, als mit den gewöhnlichen, aus demselben Grunde, weshalb der Despot und der Plebs, die Großeltern und die Enkel natürliche Alliirte sind.

Die Menschen bedürfen der Thätigkeit nach außen, weil sie keine nach innen haben. Wo hingegen diese Statt findet, ist jene vielmehr eine sehr ungelegene, ja, oft verwünschte Störung und Abhaltung. — Aus dem Ersteren ist auch die Rastlosigkeit und zwecklose Reisesucht der Unbeschäftigten zu erklären. Was sie so durch die Länder jagt ist dieselbe Langeweile, welche zu Hause sie haufenweise zusammentreibt und zusammendrängt, daß es ein Spaß ist, es anzusehen. Eine auserlesene Bestätigung dieser Wahrheit gab mir einst ein mir unbekannter 50jähriger Mann, der mir von seiner zweijährigen Vergnügungsreise in die fernsten Länder und fremden Welttheile erzählte; auf meine Bemerkung nämlich, daß er dabei doch große Beschwerden, Entbehrungen und Gefahren ausgestanden haben müsse, gab er mir wirklich sogleich und ohne Vorrede, sondern unter Voraussetzung der Enthymemata, die höchst naive Antwort: „ich habe mich keinen Augenblick gelangweilt."

Es wundert mich nicht, daß sie Langeweile haben, wenn sie allein sind, sie können nicht allein lachen, sogar erscheint Solches ihnen närrisch. — Ist denn das Lachen etwa nur ein Signal für Andere und ein bloßes Zeichen wie das Wort? — Mangel an Phantasie und

an Lebhaftigkeit des Geistes überhaupt, (dulness, ἀναισθησια και βραδυτης ψυχης, wie Theophr. Charact., c. 27 sagt), Das ist es, was ihnen, wenn allein, das Lachen verwehrt. Die Thiere lachen weder allein, noch in Gesellschaft.

Myson, der Misanthrop, war, allein lachend, von so Einem überrascht worden, der ihn jetzt fragte, warum er denn lache, da er doch allein wäre? — „Gerade darum lache ich", war die Antwort.

Jedoch wäre, wer bei phlegmatischem Temperament bloß ein Dummkopf ist, bei sanguinischem ein Narr.

Wer das Schauspiel nicht besucht, gleicht Dem, der seine Toilette ohne Spiegel macht, — noch schlechter aber macht es Der, welcher seine Beschlüsse faßt, ohne einen Freund zu Rathe zu ziehen. Denn Einer kann in allen Dingen das richtigste, treffendeste Urtheil haben, nicht in seinen eigenen Angelegenheiten, weil hier der Wille dem Intellekt sogleich das Koncept verrückt. Darum soll man sich berathen, aus demselben Grund, aus welchem ein Arzt Jeden kurirt, nur sich selbst nicht, sondern dann einen Kollegen ruft.

Die alltägliche natürliche Gestikulation, wie sie jedes irgend lebhafte Gespräch begleitet, ist eine eigene Sprache, und zwar eine allgemeinere, als die der Worte, sofern sie, von dieser unabhängig, bei allen Nationen dieselbe ist, wiewohl eine jede nach Maaßgabe ihrer Lebhaftigkeit von ihr Gebrauch macht und sie bei einzelnen, z. B. den Italienern, noch die Zugabe einiger weniger, bloß konventioneller Gestikulationen erhalten hat, die daher nur lokale Gültigkeit haben. Ihre Allgemeinheit ist der der Logik und Grammatik analog, indem sie darauf beruht, daß die Gestikulation bloß das Formelle und nicht das Materielle der jedesmaligen Rede ausdrückt; sie unterscheidet sich jedoch von jenen Anderen dadurch, daß sie nicht bloß auf das Intellektuelle, sondern auch auf das Moralische, d. h. die Regungen des Willens, sich bezieht. Sie begleitet demnach die Rede, wie ein richtig fortschreitender Grundbaß die Melodie, und dient, wie dieser, den Effekt derselben zu erhöhen. Interessant nun aber ist die gänzliche Identität der jedesmaligen Gesten, sobald das Formelle der Rede dasselbe ist, wie heterogen auch das Materielle, also der Stoff derselben, die jedesmalige Angelegenheit sein mag. Daher kann ich einem lebhaften Gespräche, etwa vom Fenster aus, zusehend, ohne irgend ein Wort zu vernehmen, doch den allgemeinen, d. i. bloß formellen und typischen Sinn desselben sehr wohl verstehen, indem ich untrüglich wahrnehme, daß der Redende jetzt argumentirt, seine Gründe vorlegt, dann sie limitirt, dann urgirt und siegreich die Konklusion zieht, oder aber,

daß er referirt, etwa das ihm angethane Unrecht palpabel darlegt, die Verstocktheit, Dummheit, Unlenksamkeit der Gegner lebhaft und anklagend schildert, oder aber erzählt, wie er einen feinen Plan ersonnen und ausgeführt hat, sodann siegreich den Erfolg darlegt, oder aber beklagt, wie er, durch Ungunst des Schicksals, dennoch eine Niederlage erlitten habe, wiederum auch, daß er seine Rathlosigkeit im vorliegenden Fall bekennt, oder aber, daß er erzählt, wie er die Machinationen Anderer zeitig gemerkt, durchschaut und, durch Behaupten seines Rechts, oder Anwendung seiner Gewalt, sie vereitelt und die Urheber gestraft habe, — und hundert ähnliche Dinge mehr. Eigentlich aber ist, was mir so die bloße Gestikulation abwirft, der moralisch oder intellektuell wesentliche Gehalt der ganzen Rede, in abstracto, also die Quintessenz, die wahre Substanz derselben, welche unter den verschiedensten Anlässen und folglich auch beim verschiedensten Stoff, identisch ist und zu diesem sich verhält, wie der Begriff zu den ihm subsumirten Individuen. Das Interessanteste und Belustigende bei der Sache ist, wie gesagt, die völlige Identität und Stabilität der Gesten, zur Bezeichnung derselben Verhältnisse, auch wenn sie von den verschiedenartigsten Personen angewandt werden, ganz so wie die Worte einer Sprache im Munde eines Jeden dieselben sind, und nur mit solchen Modifikationen, wie sie auch diese durch kleine Unterschiede der Aussprache oder auch der Erziehung erleiden. Und doch liegt diesen stehenden und allgemein befolgten Formen der Gestikulation gewiß keine Verabredung zum Grunde, sondern sie sind natürlich und ursprünglich, eine wahre Natursprache, wiewohl sie durch Nachahmung und Gewohnheit befestigt sein mögen. Ein genaueres Studium derselben liegt bekanntlich dem Schauspieler und, in beschränkterer Ausdehnung, dem öffentlichen Redner ob; doch muß es hauptsächlich in Beobachtung und Nachahmung bestehen, denn auf abstrakte Regeln läßt sich die Sache nicht wohl zurückführen, mit Ausnahme einiger ganz allgemeiner leitender Grundsätze, wie z. B. daß der Gestus nicht dem Worte nachfolgen, vielmehr demselben dicht vorhergehen müsse, es ankündigend und dadurch Aufmerksamkeit erregend.

Die Engländer haben eine eigenthümliche Verachtung der Gestikulation und halten sie für etwas Unwürdiges und Gemeines, — mir scheint Dies eben nur eines der einfältigen Vorurtheile englischer Prüderie zu sein. Denn es handelt sich um die Sprache, welche die Natur Jedem eingiebt und die Jeder versteht, welche demnoch ohne Weiteres, als bloß der belobten Gentlemanrie zu Liebe abzuschaffen und zu verpönen, sein Bedenkliches haben möchte.

Varia.

Einleitung.

Als Schluß dieses zweiten Bandes, wie der ganzen Ausgabe geben wir noch einige Schopenhauersche Aufsätze: „Ueber Geschichte", „Ueber Erziehung", „Zur Physiognomik", „Ueber Lesen und Bücher", „Selbstdenken", „Ueber Schriftstellerei und Stil" u. s. w. Sie bilden Kapitel 28, 29, 24, 22 und 23 des Bandes II der „Parerga und Paralipomena". Daß wir sie nach der angegebenen Reihe folgen lassen, liegt an der Eigenthümlichkeit, resp. an der Zusammengehörigkeit des Inhalts, welcher diese Anordnung gebot. Hier tritt Schopenhauer gewissermaaßen als Journalist auf, aber freilich als einer von jenen großen und seltenen Publicisten, die sich nicht berufs- und gewohnheitsmäßig mit öffentlichen Fragen beschäftigen, sondern nur ab und zu das Wort ergreifen, dann aber auch, wie Zeus aus dunkler Wolke so gewaltige Blitze schleudern, daß auf Momente der ganze Horizont erleuchtet wird. —

Schopenhauer betheiligte sich über Fragen der Politik, der Litteratur, der Erziehung u. s. w. nur selten an der öffentlichen Discussion. Wenn es aber geschah, dann wehe Denen, gegen die er polemisirte. In seinem größeren Werke haben es die deutschen Professoren zur Genüge erfahren, was es heißt, Arthur Schopenhauer zum Gegner zu haben. War er hier über den Mangel an Anerkennung erbittert und gab er gegenüber den deutschen Gelehrten dieser seiner Erbitterung einen so maaßlosen Ausdruck, so ist der Ton, den er in Sachen der Politik und Litteratur anschlug, ein anderer. Hier steht der einsiedlerische Denker über den Erscheinungen und Ereignissen des Tages und seine Kritik zeigt mehr Laune, Ironie und vernichtenden Sarkasmus, wie z. B. in dem nachfolgenden Aufsatz: „Ueber Schriftstellerei und Stil" und die ihnen folgenden zeitkritischen Betrachtungen „Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm."

Als politischer Publicist ist Schopenhauer ohne jede Bedeutung. Abgesehen von seinem vorsündfluthlichen reactionären Standpunkt in Bezug auf Fragen, wie Freiheit, Verfassung, Selbstverwaltung, Preß- und Versammlungsrecht, Volksrepräsentation u. s. w. hat er sich auch selten, aber dann nur ganz gelegentlich über diese Dinge geäußert. Wenn es aber geschah,

dann sprach er leider in einem allen modernen politischen Zeit- und Volks-bestrebungen feindlichen Sinne, wie in der Abhandlung „Zur Staatslehre und Politik".

Was noch den hier an erster Stelle aufgenommenen Aufsatz „Ueber Geschichte" betrifft, so ist derselbe dem Band II der „Welt als Wille und Vorstellung" (Kap. 38) entnommen, an welcher Stelle er als Erläuterung des § 51 des ersten Bandes des genannten Hauptwerkes dienen soll.

Ueber Schopenhauers Ansichten über das Wesen und die Bedeutung der Geschichte, insbesondere über seine Bekämpfung jedes Pragmatismus und Zusammenhangs, mehr aber noch jeder „construirenden" Philosophie der Geschichte (die ihm nur „der lange, verworrene, schwere Traum der Menschheit" ist), haben wir uns früher sowohl in den Einleitungen wie in den Anmerkungen vielfach ausgesprochen.

Ueber Geschichte.*)

Ich habe in der unten bemerkten Stelle*) des ersten Bandes ausführlich gezeigt, daß und warum für die Erkenntniß des Wesens der Menschheit mehr von der Dichtung, als von der Geschichte geleistet wird; insofern wäre mehr eigentliche Belehrung von jener, als von dieser zu erwarten. Dies hat auch Aristoteles eingesehen, da er sagt: *και φίλοσοφωτερον και σπουδαιοτερον ποιησις ἱστοριας εστιν* (et res magis philosophica, et melior poesis est quam historia)**). (De poet., c. 9.) Um jedoch über den Werth der Geschichte kein Mißverständniß zu veranlassen, will ich meine Gedanken darüber hier aussprechen.

In jeder Art und Gattung von Dingen sind die Thatsachen unzählig, der einzelnen Wesen unendlich viele, die Mannigfaltigkeit ihrer Verschiedenheiten unerreichbar. Bei einem Blicke darauf schwindelt dem wißbegierigen Geiste; er sieht sich, wie weit er auch forsche, zur Unwissenheit verdammt. — Aber da kommt die Wissenschaft: sie sondert das unzählbar Viele aus, sammelt es unter Artbegriffe, und diese wieder unter Gattungsbegriffe, wodurch sie den Weg zu einer Erkenntniß des Allgemeinen und des Besondern eröffnet, welche auch das unzählbare Einzelne befaßt, indem sie von Allem gilt, ohne daß man Jegliches für sich zu betrachten habe. Dadurch verspricht sie dem forschenden Geiste Beruhigung. Dann stellen alle Wissenschaften sich neben einander und über die reale Welt der einzelnen Dinge, welche sie unter sich vertheilt haben. Ueber ihnen allen

*) § 51 des ersten Bandes der „W. als W. u. V."

**) Beiläufig sei hier bemerkt, daß aus diesem Gegensatz von *ποιησις* und *ἱστορια* der Ursprung und damit der eigentliche Sinn des ersteren Wortes ungemein deutlich hervortritt; es bedeutet nämlich das Gemachte, Ersonnene, im Gegensatz des Erfragten.

aber schwebt die Philosophie, als das allgemeinste und deshalb wichtigste Wissen, welches die Aufschlüsse verheißt, zu denen die andern nur vorbereiten. — Bloß die Geschichte darf eigentlich nicht in jene Reihe treten, da sie sich nicht desselben Vortheils wie die andern rühmen kann; denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewußten, statt deren sie bloße Koordination desselben aufzuweisen hat. Daher giebt es kein System der Geschichte, wie doch jeder andern Wissenschaft. Sie ist demnach zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft. Denn nirgends erkennt sie das Einzelne mittelst des Allgemeinen, sondern muß das Einzelne unmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen, während die wirklichen Wissenschaften darüber schweben, indem sie umfassende Begriffe gewonnen haben, mittelst deren sie das Einzelne beherrschen und, wenigstens innerhalb gewisser Grenzen, die Möglichkeit der Dinge ihres Bereiches absehen, so daß sie auch über das etwa noch Hinzukommende beruhigt sein können. Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, reden stets von Gattungen, die Geschichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wissenschaft von Individuen, welches einen Widerspruch besagt. Auch folgt aus Ersterem, daß die Wissenschaften sämmtlich von Dem reden, was immer ist, die Geschichte hingegen von Dem, was nur ein Mal und dann nicht mehr ist. Da ferner die Geschichte es mit dem schlechthin Einzelnen und Individuellen zu thun hat, welches seiner Natur nach, unerschöpflich ist, so weiß sie alles nur unvollkommen und halb. Dabei muß sie zugleich noch von jedem neuen Tage, in seiner Alltäglichkeit, sich Das lehren lassen, was sie noch gar nicht wußte. — Wollte man hiegegen einwenden, daß auch in der Geschichte Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine Statt finde, indem die Zeitperioden, die Regierungen und sonstige Haupt- und Staatsveränderungen, kurz, Alles, was auf den Geschichtstabellen Platz findet, das Allgemeine seien, dem das Specielle sich unterordnet, so würde dies auf einer falschen Fassung des Begriffes vom Allgemeinen beruhen. Denn das hier angeführte Allgemeine in der Geschichte ist bloß ein subjektives, d. h. ein solches, dessen Allgemeinheit allein aus der Unzulänglichkeit der individuellen Kenntniß von den Dingen entspringt, nicht aber ein objektives, d. h. ein Begriff, in welchem die Dinge wirklich schon mitgedacht wären. Selbst das Allgemeinste in der Geschichte ist an sich selbst doch nur ein Einzelnes und Individuelles, nämlich ein langer Zeitabschnitt, oder eine Hauptbegebenheit; zu diesem verhält sich daher das Besondere, wie der Theil zum Ganzen, nicht aber wie der Fall zur

Regel, wie dies hingegen in allen eigentlichen Wissenschaften Statt hat, weil sie Begriffe, nicht bloße Thatsachen überliefern. Daher eben kann man in diesen durch richtige Kenntniß des Allgemeinen das vorkommende Besondere sicher bestimmen. Kenne ich z. B. die Gesetze des Triangels überhaupt, so kann ich danach auch angeben, was dem mir vorgelegten Triangel zukommen muß; und was von allen Säugethieren gilt, z. B. daß sie doppelte Herzkammern, gerade sieben Halswirbel, Lunge, Zwerchfell, Urinblase, fünf Sinne u. s. w. haben, das kann ich auch von der soeben gefangenen fremden Fledermaus, vor ihrer Sektion, aussagen. Aber nicht so in der Geschichte, wo das Allgemeine kein objektives der Begriffe, sondern bloß ein subjektives meiner Kenntniß ist, welche nur insofern, als sie oberflächlich ist, allgemein genannt werden kann; daher mag ich immerhin vom dreißigjährigen Kriege im Allgemeinen wissen, daß er ein im 17. Jahrhundert geführter Religionskrieg gewesen, aber diese allgemeine Kenntniß befähigt mich nicht, irgend etwas Näheres über seinen Verlauf anzugeben. — Derselbe Gegensatz bewährt sich auch darin, daß in den wirklichen Wissenschaften das Besondere und Einzelne das Gewisseste ist, da es auf unmittelbarer Wahrnehmung beruht; hingegen sind die allgemeinen Wahrheiten erst aus ihm abstrahirt, daher in diesen eher etwas irrig angenommen sein kann. In der Geschichte aber ist umgekehrt das Allgemeinste das Gewisseste, z. B. die Zeitperioden, die Succession der Könige, die Revolutionen, Kriege und Friedensschlüsse; hingegen das Besondere der Begebenheiten und ihres Zusammenhangs ist ungewisser und wird es immer mehr, je weiter man ins Einzelne geräth. Daher ist die Geschichte zwar um so interessanter, je specieller sie ist, aber auch um so unzuverlässiger, und nähert sich alsdann in jeder Hinsicht dem Romane. — Was es übrigens mit dem gerühmten Pragmatismus der Geschichte auf sich habe, wird Der am besten ermessen können, welcher sich erinnert, daß er bisweilen die Begebenheiten seines eigenen Lebens, ihrem wahren Zusammenhange nach erst zwanzig Jahre hinterher verstanden hat, obwohl die Data dazu ihm vollständig vorlagen; so schwierig ist die Kombination des Wirkens der Motive, unter den beständigen Eingriffen des Zufalls und dem Verhehlen der Absichten. — Sofern nun die Geschichte eigentlich immer nur das Einzelne, die individuelle Thatsache, zum Gegenstande hat und dieses als das ausschließlich Reale ansieht, ist sie das gerade Gegentheil und Widerspiel der Philosophie, welche die Dinge vom allgemeinsten Gesichtspunkt aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine zum Gegenstande hat, welches in allem Einzelnen identisch

bleibt; daher sie in diesem stets nur Jenes sieht und den Wechsel an der Erscheinung desselben als unwesentlich erkennt: φιλοκαθολου γαρ ὁ φιλοσοφος (generalium amator philosophus). Während die Geschichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas Anderes gewesen, ist die Philosophie bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz Dasselbe war, ist und sein wird. In Wahrheit ist das Wesen des Menschenlebens, wie der Natur überall, in jeder Gegenwart ganz vorhanden, und bedarf daher, um erschöpfend erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffassung. Die Geschichte aber hofft die Tiefe durch die Länge und Breite zu ersetzen; ihr ist jede Gegenwart nur ein Bruchstück, welches ergänzt werden muß durch die Vergangenheit, deren Länge unendlich ist und an die sich wieder eine unendliche Zukunft schließt. Hierauf beruht das Widerspiel zwischen den philosophischen und den historischen Köpfen; jene wollen ergründen, diese wollen zu Ende zählen. Die Geschichte zeigt auf jeder Seite nur Dasselbe, unter verschiedenen Formen; wer aber solches nicht in einer oder wenigen erkennt, wird auch durch das Durchlaufen aller Formen schwerlich zur Erkenntniß davon gelangen. Die Kapitel der Völkergeschichte sind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verschieden; der eigentlich wesentliche Inhalt ist überall derselbe.

Sofern nun also der Stoff der Kunst die Idee, der Stoff der Wissenschaft der Begriff ist, sehen wir Beide mit Dem beschäftigt, was immer da ist und stets auf gleiche Weise, nicht aber jetzt ist und jetzt nicht, jetzt so und jetzt anders; daher eben haben Beide es mit Dem zu thun, was Platon ausschließlich als den Gegenstand wirklichen Wissens aufstellt. Der Stoff der Geschichte hingegen ist das Einzelne in seiner Einzelheit und Zufälligkeit, was Ein Mal ist und dann auf immer nicht mehr ist, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Zustand ganz umgestaltet werden. Von diesem Standpunkt aus erscheint uns der Stoff der Geschichte kaum noch als ein der ernsten und mühsamen Betrachtung des Menschengeistes würdiger Gegenstand, des Menschengeistes, der, gerade weil er so vergänglich ist, das Unvergängliche zu seiner Betrachtung wählen sollte.

Was endlich das, besonders durch die überall so geistesverderbliche und verdummende Hegelsche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, oder, wie sie es nennen, „sie organisch zu konstruiren“, betrifft, so liegt demselben eigentlich ein roher und platter Realismus zu Grunde, der die Erscheinung für das Wesen an sich der Welt hält und vermeint, auf

sie, auf ihre Gestalten und Vorgänge käme es an, wobei er noch im Stillen von gewissen mythologischen Grundansichten unterstützt wird, die er stillschweigend voraussetzt; sonst ließe sich fragen, für welchen Zuschauer denn eine dergleichen Komödie eigentlich aufgeführt würde? — Denn, da nur das Individuum, nicht aber das Menschengeschlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewußtseins hat, so ist die Einheit des Lebenslaufes dieses eine bloße Fiktion. Zudem, wie in der Natur die Species real, die genera bloße Abstraktionen sind, so sind im Menschengeschlecht nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abstraktionen. Endlich laufen die Konstruktionsgeschichten, von plattem Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellektuelle Vervollkommnung hinaus, weil diese in der That die allein mögliche ist, da das Moralische im Wesentlichen unverändert bleibt. Das Moralische aber ist es, worauf, nach dem Zeugniß unsers innersten Bewußtseins, Alles ankommt; und dieses liegt allein im Individuum, als die Richtung seines Willens. In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutsamkeit; er ist als eine Belehrung anzusehen, und der Sinn derselben ist ein moralischer. Nur die innern Vorgänge, sofern sie den Willen treffen, haben wahre Realität und sind wirkliche Begebenheiten, weil der Wille allein das Ding an sich ist. In jedem Mikrokosmos liegt der ganze Makrokosmos, und dieser enthält nichts mehr als jener. Die Vielheit ist Erscheinung, und die äußern Vorgänge sind bloße Konfigurationen der Erscheinungswelt, haben daher unmittelbar weder Realität noch Bedeutung, sondern erst mittelbar, durch ihre Beziehung auf den Willen des Einzelnen. Das Bestreben, sie unmittelbar deuten und auslegen zu wollen, gleicht sonach dem, in den Gebilden der Wolken Gruppen von Menschen und Thieren zu sehen. — Was die Geschichte erzählt, ist in der That nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit.

Die Hegelianer, welche die Philosophie der Geschichte sogar als den Hauptzweck aller Philosophie ansehen, sind auf Platon zu verweisen, der unermüdlich wiederholt, daß der Gegenstand der Philosophie das Unveränderliche und immerdar Bleibende sei, nicht aber Das, was bald so, bald anders ist. Alle Die, welche solche Konstruktionen des Weltverlaufs, oder, wie sie es nennen, der Geschichte, aufstellen, haben die Hauptwahrheit aller Philosophie nicht begriffen, daß nämlich zu aller Zeit Dasselbe ist, alles Werden und Entstehen nur

scheinbar, die Ideen allein bleibend, die Zeit ideal. Dies will der Platon, dies will der Kant. Man soll demnach zu verstehen suchen, was da ist, wirklich ist, heute und immerdar, — d. h. die Ideen (in Platons Sinn) erkennen. Die Thoren hingegen meinen, es solle erst etwas werden und kommen. Daher räumen sie der Geschichte eine Hauptstelle in der Philosophie ein und konstruiren dieselbe nach einem vorausgesetzten Weltplane, welchem gemäß Alles zum Besten gelenkt wird, welches dann finaliter eintreten soll und eine große Herrlichkeit sein wird. Demnach nehmen sie die Welt als vollkommen real und setzen den Zweck derselben in das armselige Erdenglück, welches selbst, wenn noch so sehr von Menschen gepflegt und vom Schicksal begünstigt, doch ein hohles, täuschendes, hinfälliges und trauriges Ding ist, aus welchem weder Konstitutionen und Gesetzgebungen noch Dampfmaschinen und Telegraphen jemals etwas wesentlich Besseres machen können. Besagte Geschichts-Philosophen und -Verherrlicher sind demnach einfältige Realisten, dazu Optimisten und Eudämonisten, mithin platte Gesellen und eingefleischte Philister, zudem auch eigentlich schlechte Christen, da der wahre Geist und Kern des Christenthums, eben so wie des Brahmanismus und Buddhaismus, die Erkenntniß der Nichtigkeit des Erdenglücks, die völlige Verachtung desselben und Hinwendung zu einem ganz anderartigen, ja, entgegengesetzten Dasein ist: Dies, sage ich, ist der Geist und Zweck des Christenthums, der wahre „Humor der Sache", nicht aber ist es, wie sie meinen, der Monotheismus, daher eben der atheistische Buddhaismus dem Christenthum viel näher verwandt ist, als das optimistische Judenthum und seine Varietät, der Islam.

Eine wirkliche Philosophie der Geschichte soll also nicht, wie Jene alle thun, Das betrachten, was (in Platons Sprache zu reden) immer wird und nie ist, und Dieses für das eigentliche Wesen der Dinge halten, sondern sie soll Das, was immer ist und nie wird, noch vergeht, im Auge behalten. Sie besteht also nicht darin, daß man die zeitlichen Zwecke der Menschen zu ewigen und absoluten erhebt, und nun ihren Fortschritt dazu, durch alle Verwickelungen, künstlich und imaginär konstruirt, sondern in der Einsicht, daß die Geschichte nicht nur in der Ausführung, sondern schon in ihrem Wesen lügenhaft ist, indem sie, von lauter Individuen und einzelnen Vorgängen redend, vorgiebt, alle Mal etwas Anderes zu erzählen, während sie, vom Anfang bis zum Ende, stets nur dasselbe wiederholt, unter andern Namen und in anderm Gewande. Die wahre Philosophie der Geschichte besteht nämlich in der Einsicht, daß man, bei allen diesen endlosen Ver-

änderungen und ihrem Wirrwarr, doch stets nur Dasselbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute dasselbe treibt, wie gestern und immerdar, sie soll also das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Occidents, erkennen, und, trotz aller Verschiedenheit der speciellen Umstände, der Kostüme und der Sitten, überall dieselbe Menschheit erblicken. Dies Identische und unter allem Wechsel Beharrende besteht in den Grundeigenschaften des menschlichen Herzens und Kopfes, — vielen schlechten, wenigen guten. Die Devise der Geschichte überhaupt müßte lauten: Eadem, sed aliter. Hat Einer den Herodot gelesen, so hat er, in philosophischer Absicht, schon genug Geschichte studirt. Denn da steht schon Alles, was die folgende Weltgeschichte ausmacht: das Treiben, Thun, Leiden und Schicksal des Menschengeschlechts, wie es aus den besagten Eigenschaften und dem physischen Erdenloose hervorgeht. —

Wenn wir im Bisherigen erkannt haben, daß die Geschichte, als Mittel zur Erkenntniß des Wesens der Menschheit betrachtet, der Dichtkunst nachsteht, sodann, daß sie nicht im eigentlichen Sinne eine Wissenschaft ist, endlich, daß das Bestreben, sie als ein Ganzes mit Anfang, Mittel und Ende, nebst sinnvollem Zusammenhang, zu konstruiren, ein eitles, auf Mißverstand beruhendes ist, so würde es scheinen, als wollten wir ihr allen Werth absprechen, wenn wir nicht nachwiesen, worin der ihrige besteht. Wirklich aber bleibt ihr, nach dieser Besiegung von der Kunst und Abweisung von der Wissenschaft, ein von beiden verschiedenes, ganz eigenthümliches Gebiet, auf welchem sie höchst ehrenvoll dasteht.

Was die Vernunft dem Individuum, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte. Vermöge der Vernunft nämlich ist der Mensch nicht, wie das Thier, auf die enge, anschauliche Gegenwart beschränkt, sondern erkennt auch die ungleich ausgedehntere Vergangenheit, mit der sie verknüpft und aus der sie hervorgegangen ist; hiedurch aber erst hat er ein eigentliches Verständniß der Gegenwart selbst, und kann sogar auf die Zukunft Schlüsse machen. Hingegen das Thier, dessen reflexionslose Erkenntniß auf die Anschauung und deshalb auf die Gegenwart beschränkt ist, wandelt, auch wenn gezähmt, unkundig, dumpf, einfältig, hülflos und abhängig zwischen den Menschen umher. — Dem nun analog ist ein Volk, das seine eigene Geschichte nicht kennt, auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beschränkt; daher versteht es sich selbst und seine eigene Gegenwart nicht, weil es sie nicht auf eine Vergangenheit zu beziehen und aus dieser zu erklären vermag, noch weniger kann es die Zukunft

anticipiren. Erst durch die Geschichte wird ein Volk sich seiner selbst vollständig bewußt. Demnach ist die Geschichte als das vernünftige Selbstbewußtsein des menschlichen Geschlechts anzusehen, und ist diesem Das, was dem Einzelnen das durch die Vernunft bedingte, besonnene und zusammenhängende Bewußtsein ist, durch dessen Ermangelung das Thier in der engen anschaulichen Gegenwart befangen bleibt. Daher ist jede Lücke in der Geschichte wie eine Lücke im erinnernden Selbstbewußtsein eines Menschen, und vor einem Denkmal des Uralterthums, welches seine eigene Kunde überlebt hat, wie z. B. die Pyramiden, Tempel und Paläste in Yukatan, stehen wir so besinnungslos und einfältig, wie das Thier vor der menschlichen Handlung, in die es dienend verflochten ist, oder wie ein Mensch vor seiner eigenen alten Zifferschrift, deren Schlüssel er vergessen hat, ja, wie ein Nachtwandler, der, was er im Schlafe gemacht hat, am Morgen vorfindet. In diesem Sinne also ist die Geschichte anzusehen als die Vernunft, oder das besonnene Bewußtsein des menschlichen Geschlechts, und vertritt die Stelle eines dem ganzen Geschlechte unmittelbar gemeinsamen Selbstbewußtseins, so daß erst vermöge ihrer dasselbe wirklich zu einem Ganzem, zu einer Menschheit wird. Dies ist der wahre Werth der Geschichte, und dem gemäß beruht das so allgemeine und überwiegende Interesse an ihr hauptsächlich darauf, daß sie eine persönliche Angelegenheit des Menschengeschlechts ist. — Was nun für die Vernunft der Individuen, als unumgängliche Bedingung des Gebrauchs derselben, die Sprache ist, das ist für die hier nachgewiesene Vernunft des ganzen Geschlechts die Schrift: denn erst mit dieser fängt ihre wirkliche Existenz an, wie die der individuellen Vernunft erst mit der Sprache. Die Schrift nämlich dient, das durch den Tod unaufhörlich unterbrochene und demnach zerstückelte Bewußtsein des Menschengeschlechts wieder zur Einheit herzustellen, so daß der Gedanke, welcher im Ahnherrn aufgestiegen, vom Urenkel zu Ende gedacht wird, dem Zerfallen des menschlichen Geschlechts und seines Bewußtseins in eine Unzahl ephemerer Individuen hilft sie ab, und bietet so der unaufhaltsam eilenden Zeit, an deren Hand die Vergessenheit geht, Trotz. Als ein Versuch, dieses zu leisten, sind, wie die geschriebenen, so auch die steinernen Denkmale zu betrachten, welche zum Theil älter sind, als jene. Denn wer wird glauben, daß Diejenigen, welche, mit unermeßlichen Kosten, die Menschenkräfte vieler Tausende, viele Jahre hindurch, in Bewegung setzten, um Pyramiden, Monolithen, Felsengräber, Obelisken, Tempel und Paläste aufzuführen, die schon Jahrtausende dastehen, dabei nur sich selbst, die kurze Spanne ihres Lebens, welche

nicht ausreichte, das Ende des Baues zu sehen, oder auch den ostensibeln Zweck, welchen vorzuschützen die Rohheit der Menge heischte, im Auge gehabt haben sollten? — Offenbar war ihr wirklicher Zweck, zu den spätesten Nachkommen zu reden, in Beziehung zu diesen zu treten und so das Bewußtsein der Menschheit zur Einheit herzustellen. Die Bauten der Hindu, Aegypter, selbst Griechen und Römer, waren auf mehrere Jahrtausende berechnet, weil deren Gesichtskreis, durch höhere Bildung, ein weiterer war, während die Bauten des Mittelalters und neuerer Zeit höchstens einige Jahrhunderte vor Augen gehabt haben, welches jedoch auch daran liegt, daß man sich mehr auf die Schrift verließ, nachdem ihr Gebrauch allgemeiner geworden, und noch mehr, seitdem aus ihrem Schooß die Buchdruckerkunst geboren worden. Doch sieht man auch den Gebäuden der spätern Zeit den Drang an, zur Nachkommenschaft zu reden; daher ist es schändlich, wenn man sie zerstört, oder sie verunstaltet, um sie niedrigen, nützlichen Zwecken dienen zu lassen. Die geschriebenen Denkmale haben weniger von den Elementen, aber mehr von der Barbarei zu fürchten, als die steinernen; sie leisten viel mehr. Die Aegypter wollten, indem sie letztere mit Hieroglyphen bedeckten, beide Arten vereinigen, ja, sie fügten Malereien hinzu, auf den Fall, daß die Hieroglyphen nicht mehr verstanden werden sollten.

Ueber Erziehung.

Der Natur unsers Intellekts zufolge sollen die Begriffe durch Abstraktion aus den Anschauungen entstehen, mithin diese früher dasein, als jene. Wenn es nun wirklich diesen Gang nimmt, wie es der Fall ist bei Dem, der bloß die eigene Erfahrung zum Lehrer und zum Buche hat, so weiß der Mensch ganz gut, welche Anschauungen es sind, die unter jeden seiner Begriffe gehören und von demselben vertreten werden; er kennt Beide genau und behandelt demnach alles ihm Vorkommende richtig. Wir können diesen Weg die natürliche Erziehung nennen.

Hingegen bei der künstlichen Erziehung wird, durch Vorsagen, Lehren und Lesen, der Kopf voll Begriffe gepfropft, bevor noch eine irgend ausgebreitete Bekanntschaft mit der anschaulichen Welt da ist. Die Anschauungen zu allen jenen Begriffen soll nun die Erfahrung nachbringen; bis dahin aber werden dieselben falsch angewendet und demnach die Dinge und Menschen falsch beurtheilt, falsch gesehen, falsch behandelt. So geschieht es, daß die Erziehung schiefe Köpfe macht, und daher kommt es, daß wir in der Jugend, nach langem Lernen und Lesen, oft theils einfältig, theils verschroben in die Welt treten und nun bald ängstlich, bald vermessen uns darin benehmen, weil wir den Kopf voll Begriffe haben, die wir jetzt anzuwenden bemüht sind, aber fast immer sie verkehrt anbringen. Dies ist die Folge jenes *ὕστερον πρότερον*, durch welches wir, dem natürlichen Entwickelungsgange unsers Geistes gerade entgegen, zuerst die Begriffe und zuletzt die Anschauungen erhalten, indem die Erzieher, statt die Fähigkeit selbst zu erkennen, zu urtheilen und zu denken im Knaben zu entwickeln, bloß bemüht sind, ihm den Kopf voll fremder, fertiger Gedanken zu stopfen. Nachmals hat dann eine lange Erfahrung alle jene, durch falsche Anwendung der Begriffe entstandenen Urtheile zu berichtigen.

Dies gelingt selten ganz. Daher haben so wenige Gelehrte den gesunden Menschenverstand, wie er bei ganz Ungelehrten häufig ist.

Dem Gesagten zufolge wäre der Hauptpunkt in der Erziehung, daß die Bekanntschaft mit der Welt, deren Erlangung wir als den Zweck aller Erziehung bezeichnen können, vom rechten Ende angefangen werde. Dies aber beruht, wie gezeigt, hauptsächlich darauf, daß in jeder Sache die Anschauung dem Begriffe vorhergehe, ferner der engere Begriff dem weiteren, und so die ganze Belehrung in der Ordnung geschehe, wie die Begriffe der Dinge einander voraussetzen. Sobald aber in dieser Reihe etwas übersprungen ist, entstehen mangelhafte, und aus diesen falsche Begriffe und endlich eine auf individuelle Art verschrobene Weltansicht, wie fast Jeder sie lange Zeit, die Meisten auf immer, im Kopfe herumträgt. Wer sich selbst prüft, wird entdecken, daß über manche, ziemlich einfache Dinge und Verhältnisse das rechte, oder das deutliche Verständniß ihm erst in sehr reifem Alter und bisweilen plötzlich aufgegangen ist. Dann lag hier so ein dunkler Punkt seiner Bekanntschaft mit der Welt, der entstanden war durch Ueberspringen des Gegenstandes, in jener seiner ersten Erziehung, sei sie nun eine künstliche durch Menschen, oder bloß eine natürliche, durch eigene Erfahrung, gewesen.

Demnach sollte man die eigentlich natürliche Reihenfolge der Erkenntnisse zu erforschen suchen, um dann methodisch, nach derselben, die Kinder mit den Dingen und Verhältnissen der Welt bekannt zu machen, ohne daß sie Flausen in den Kopf bekämen, welche oft nicht wieder auszutreiben sind. Dabei hätte man zunächst zu verhüten, daß die Kinder nicht Worte gebrauchten, mit denen sie keinen deutlichen Begriff verbänden. Die Hauptsache bliebe aber immer, daß die Anschauungen den Begriffen vorhergingen, und nicht umgekehrt, wie Dies der gewöhnliche, aber eben so ungünstige Fall ist, als wenn ein Kind zuerst mit den Beinen, oder ein Vers zuerst mit dem Reim auf die Welt kommt. Während nämlich der Geist des Kindes noch ganz arm an Anschauungen ist, prägt man ihm schon Begriffe und Urtheile ein, recht eigentliche Vorurtheile; diesen fertigen Apparat bringt es nun nachher zur Anschauung und Erfahrung mit, statt daß erst aus diesen jene sich hätten absetzen sollen. Die Anschauung ist vielseitig und reich, kann es daher an Kürze und Schnelle dem abstrakten Begriffe, der mit Allem bald fertig ist, nicht gleichthun; daher wird sie die Berichtigung solcher vorgefaßten Begriffe erst spät, oder gar nie zu Ende bringen. Denn, welche ihrer Seiten sie auch als mit denselben im Widerspruch vorweise, so wird ihre Aussage vorläufig als eine ein=

seitige verworfen, ja, wird verleugnet, und werden gegen sie die Augen geschlossen, damit nur nicht der vorgefaßte Begriff dabei zu Schaden komme. So geschieht es denn, daß mancher Mensch sich sein Leben hindurch herumträgt mit Flausen, Grillen, Nücken, Einbildungen und Vorurtheilen, die bis zur fixen Idee gehen. Hat er doch nie versucht, für sich selber gründliche Begriffe aus Anschauungen und Erfahrungen abzuziehen, weil er alles fertig überkommen hat; Dies eben macht ihn, macht Unzählige, so flach und seicht. Statt Dessen also sollte, in der Kindheit, der naturgemäße Gang der Erkenntnißbildung beibehalten werden. Kein Begriff müßte anders, als mittelst der Anschauung eingeführt, wenigstens nicht ohne sie beglaubigt werden. Das Kind würde dann wenige, aber gründliche und richtige Begriffe erhalten. Es würde lernen, die Dinge mit seinem eigenen Maaßstabe zu messen, statt mit einem fremden. Dann würde es tausend Grillen und Vorurtheile nie fassen, auf deren Austreibung der beste Theil der nachfolgenden Erfahrung und Lebensschule verwendet werden muß, und sein Geist würde auf immer an Gründlichkeit, Deutlichkeit, eigenes Urtheil und Unbefangenheit gewöhnt sein.

Ueberhaupt sollten Kinder das Leben, in jeder Hinsicht, nicht früher aus der Kopie kennen lernen, als aus dem Original. Statt daher zu eilen, ihnen nur Bücher in die Hände zu geben, mache man sie stufenweise mit den Dingen und den menschlichen Verhältnissen bekannt. Vor Allem sei man darauf bedacht, sie zu einer reinen Auffassung der Wirklichkeit anzuleiten und sie dahin zu bringen, daß sie ihre Begriffe stets unmittelbar aus der wirklichen Welt schöpfen und sie nach der Wirklichkeit bilden, nicht aber sie anderswo herholen, aus Büchern, Märchen, oder Reden Anderer, und solche Begriffe nachher schon fertig zur Wirklichkeit hinzubringen, welche letztere sie alsdann, den Kopf voll Chimären, theils falsch auffassen, theils nach jenen Chimären umzumodeln fruchtlos sich bemühen, und so auf theoretische, oder gar praktische Irrwege gerathen. Denn es ist unglaublich, wie viel Nachtheil früh eingepflanzte Chimären und daraus entstandene Vorurtheile bringen; die spätere Erziehung, welche die Welt und das wirkliche Leben uns geben, muß alsdann hauptsächlich auf Ausmerzung jener verwendet werden. Hierauf beruht auch die Antwort des Antisthenes, welche Diogenes Laertius (VI, 7) berichtet: *ερωτηθεις τι των μαθηματων αναγκαιοτατον, εφη, „το κακα απομαθειν“*. (Interrogatus quaenam esset disciplina maxime necessaria, Mala, inquit, dediscere.)

Eben weil früh eingesogene Irrthümer meistens unauslöschlich

sind, und die Urtheilskraft am spätesten zur Reife kommt, soll man die Kinder, bis zum sechszehnten Jahre, von allen Lehren, worin große Irrthümer sein können, frei erhalten, also von aller Philosophie, Religion und allgemeinen Ansichten jeder Art, und sie bloß solche Dinge treiben lassen, worin entweder keine Irrthümer möglich sind, wie Mathematik, oder keiner sehr gefährlich ist, wie Sprachen, Naturkunde, Geschichte u. s. w., überhaupt aber in jedem Alter nur solche Wissenschaften, die demselben zugänglich und ganz und gar verständlich sind. Die Kindheit und Jugend ist die Zeit, Data zu sammeln und das Einzelne speciell und von Grund aus kennen zu lernen, hingegen muß das Urtheil im Allgemeinen noch suspendirt bleiben, und die letzten Erklärungen hinausgeschoben werden. Man lasse die Urtheilskraft, da sie Reife und Erfahrung voraussetzt, noch ruhen und hüte sich, ihr durch Einprägung von Vorurtheilen zuvorzukommen, wodurch man sie auf immer lähmt.

Hingegen ist das Gedächtniß, da es in der Jugend seine größte Stärke und Tenacität hat, vorzüglich in Anspruch zu nehmen, jedoch mit sorgfältigster, aus skrupulöser Ueberlegung hervorgegangener Auswahl. Denn, da das in der Jugend Wohlerlernte auf immer haftet, so sollte diese köstliche Anlage zu möglichstem Gewinne benutzt werden. Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie tief eingegraben in unserem Gedächtniß die Personen stehen, die wir in den zwölf ersten Jahren unseres Lebens gekannt haben, und wie auch die Begebenheiten jener Zeit und überhaupt das Meiste, was wir damals erfahren, gehört, gelernt haben, unauslöschlich eingeprägt ist, so ist es ein sehr natürlicher Gedanke, auf diese Empfänglichkeit und Tenacität des jugendlichen Geistes die Erziehung zu gründen, indem man alle Eindrücke auf dieselben streng methodisch und systematisch nach Vorschrift und Regel leitet. Weil nun aber dem Menschen nur wenige Jugendjahre beschieden sind, und auch die Kapacität des Gedächtnisses überhaupt, und noch mehr die des individuellen, doch immer eine limitirte ist, so käme Alles darauf an, dasselbe mit dem Wesentlichsten und Wichtigsten in jeder Art, unter Ausschließung alles Uebrigen, anzufüllen. Diese Auswahl sollte ein Mal von den tüchtigsten Köpfen und den Meistern in jedem Fache mit der reiflichsten Ueberlegung gemacht und ihr Resultat festgestellt werden. Zum Grunde liegen müßte ihr eine Sichtung des dem Menschen überhaupt und des für jedes besondere Gewerbe oder Fach, zu wissen Nöthigen und Wichtigen. Die Kenntnisse der ersteren Art müßten dann wieder in stufenweise erweiterte Kursus, oder Encyklopädien, je nach dem Grade allgemeiner Bildung

die Jedem, nach Maaßgabe seiner äußeren Verhältnisse, zugedacht ist, abgetheilt werden; von der Beschränkung auf nothdürftigen Primärunterricht an, bis auf den Inbegriff sämmtlicher Lehrgegenstände der philosophischen Fakultät hinauf. Die Kenntnisse der zweiten Art nun aber blieben der Auswahl der wahren Meister in jedem Fache überlassen. Das Ganze gäbe einen speciell ausgeführten Kanon der intellektuellen Erziehung, welcher freilich alle zehn Jahre einer Revision bedürfen würde. Durch solche Veranstaltungen also würde man die Jugendkraft des Gedächtnisses zu möglichstem Vortheile benutzen und der später auftretenden Urtheilskraft vortrefflichen Stoff überliefern.

Die Reife der Erkenntniß, d. h. die Vollkommenheit, zu der diese in jedem Einzelnen gelangen kann, besteht darin, daß eine genaue Verbindung zwischen seinen sämmtlichen abstrakten Begriffen und seiner anschauenden Auffassung zu Stande gekommen sei, so daß jeder seiner Begriffe, unmittelbar oder mittelbar, auf einer anschaulichen Basis ruhe, wodurch allein derselbe realen Werth hat, und ebenfalls, daß er jede ihm vorkommende Anschauung dem richtigen, ihr angemessenen Begriff zu subsumiren vermöge. Die Reife ist allein das Werk der Erfahrung und mithin der Zeit. Denn, da wir unsere anschaulichen und unsere abstrakten Erkenntnisse meistens separat erwerben, erstere auf dem natürlichen Wege, letztere durch gute und schlechte Belehrung und Mittheilung Anderer, so ist in der Jugend meistens wenig Uebereinstimmung und Verbindung zwischen unseren, durch bloße Worte fixirten Begriffen und unsrer, durch die Anschauung erlangten realen Erkenntniß. Beide kommen erst allmählich einander näher und berichtigen sich gegenseitig; aber erst wenn sie mit einander ganz verwachsen sind, ist die Reife der Erkenntniß da. Diese Reife ist ganz unabhängig von der sonstigen, größeren, oder geringeren Vollkommenheit der Fähigkeiten eines Jeden, welche nicht auf dem Zusammenhange der abstrakten und intuitiven Erkenntniß, sondern auf dem intensiven Grade Beider beruht.

Für den praktischen Menschen ist das nöthigste Studium die Erlangung einer genauen und gründlichen Kenntniß davon, wie es eigentlich in der Welt hergeht; aber es ist auch das langwierigste, indem es bis ins späte Alter fortdauert, ohne daß man ausgelernt hätte, während man in den Wissenschaften doch schon in der Jugend das Wichtigste bemeistert. Der Knabe und Jüngling hat, in jener Erkenntniß, als Neuling die ersten und schwersten Lektionen zu erlernen, aber oft hat selbst der reife Mann noch viel darin nachzuholen. Diese schon an sich bedeutende Schwierigkeit der Sache wird nun noch

verdoppelt durch die Romane, welche einen Hergang der Dinge und des Verhaltens der Menschen darstellen, wie er in der Wirklichkeit eigentlich nicht Statt findet. Dieser nun aber wird mit der Leichtgläubigkeit der Jugend aufgenommen und dem Geiste einverleibt, wodurch jetzt an die Stelle bloß negativer Unkunde ein ganzes Gewebe falscher Voraussetzungen, als positiver Irrthum, tritt, welcher nachher sogar die Schule der Erfahrung selbst verwirrt und ihre Lehren in falschem Lichte erscheinen läßt. Ging der Jüngling vorher im Dunkeln, so wird er jetzt noch von Irrlichtern irre geführt, das Mädchen oft noch mehr. Ihnen ist, durch die Romane, eine ganz falsche Lebensansicht untergeschoben und sind Erwartungen erregt worden, die nie erfüllt werden können. Dies hat meistens den nachtheiligsten Einfluß auf das ganze Leben. Entschieden im Vortheil stehen hier die Menschen welche in ihrer Jugend zum Romanelesen keine Zeit oder Gelegenheit gehabt haben, wie Handwerker u. dgl. Wenige Romane sind von obigem Vorwurf auszunehmen, ja, wirken eher im entgegengesetzten Sinne, z. B. und vor allen Gil Blas und sonstige Werke des Lesage (oder vielmehr ihre spanischen Originale), ferner auch der vicar of Wakefield und zum Theil die Romane Walter Scott's. Der Don Quijote kann als eine satirische Darstellung jenes Irrweges selbst angesehen werden.

Zur Physiognomik.

Daß das Aeußere das Innere darstellend wiedergebe und das Antlitz das ganze Wesen des Menschen ausspreche und offenbare, ist eine Voraussetzung, deren Apriorität und mithin Sicherheit, sich kundgiebt in der bei jeder Gelegenheit hervortretenden allgemeinen Begier, einen Menschen, der sich durch irgend etwas, im Guten oder Schlimmen hervorgethan, oder auch ein außerordentliches Werk geliefert hat, zu sehen, oder, falls Dieses versagt bleibt, wenigstens von Anderen zu erfahren, wie er aussieht; daher dann einerseits der Zudrang zu den Orten, wo man seine Anwesenheit vermuthet, und andrerseits die Bemühungen der Tageblätter, zumal der englischen, ihn minutiös und treffend zu beschreiben, bis bald darauf Maler und Kupferstecher ihn uns anschaulich darstellen und endlich Daguerre's Erfindung, eben deswegen so hoch geschätzt, diesem Bedürfniß auf das Vollkommenste entspricht. Ebenfalls prüft, im gemeinen Leben, Jeder Jeden, der ihm vorkommt, physiognomisch und sucht, im Stillen, sein moralisches und intellektuelles Wesen aus seinen Gesichtszügen im Voraus zu erkennen. Dem Allen könnte nun nicht so sein, wenn, wie einige Thoren wähnen, das Aussehen des Menschen nichts zu bedeuten hätte, indem ja die Seele Eines und der Leib das Andere wäre, zu jener sich verhaltend, wie zu ihm selbst sein Rock.

Vielmehr ist jedes Menschengesicht eine Hieroglyphe, die sich allerdings entziffern läßt, ja, deren Alphabet wir fertig in uns tragen. Sogar sagt das Gesicht eines Menschen, in der Regel, mehr und Interessanteres, als sein Mund, denn es ist das Kompendium alles Dessen, was dieser je sagen wird, indem es das Monogramm alles Denkens und Trachtens dieses Menschen ist. Auch spricht der Mund nur Gedanken eines Menschen, das Gesicht einen Gedanken der Natur aus. Daher ist Jeder werth, daß man ihn aufmerksam betrachte, wenn

auch nicht Jeder, daß man mit ihm rede. — Ist nun schon jedes Individuum, als ein einzelner Gedanke der Natur, betrachtungswürdig, so ist es im höchsten Grade die Schönheit, denn sie ist ein höherer, allgemeinerer Begriff der Natur, sie ist ihr Gedanke der Species. Darum fesselt sie so mächtig unsern Blick. Sie ist ein Grund- und Hauptgedanke der Natur, während das Individuum nur ein Nebengedanke, ein Korollarium, ist.

Alle gehen stillschweigend von dem Grundsatz aus, daß Jeder ist, wie er aussieht; dieser ist auch richtig, aber die Schwierigkeit liegt in der Anwendung, die Fähigkeit, welche theils angeboren, theils aus der Erfahrung zu gewinnen ist; aber Keiner lernt aus, selbst der Geübteste ertappt sich noch auf Irrthümern. Dennoch lügt das Gesicht nicht, — was auch der Figaro sagen mag, — sondern wir sind es, die ablesen, was nicht dasteht. Allerdings ist die Entzifferung des Gesichts eine große und schwere Kunst. Ihre Principien sind nie in abstracto zu erlernen. Die erste Bedingung dazu ist, daß man seinen Mann mit rein objektivem Blick auffasse, welches so leicht nicht ist. Sobald nämlich die leiseste Spur von Abneigung, oder Zuneigung, oder Furcht, oder Hoffnung, oder auch der Gedanke, welchen Eindruck wir selbst jetzt auf ihn machen, kurz, irgend etwas Subjektives sich einmischt, verwirrt und verfälscht sich die Hieroglyphe. Wie den Klang einer Sprache nur Der hört, welcher sie nicht versteht, weil sonst das Bezeichnete das Zeichen sogleich aus dem Bewußtsein verdrängt, so sieht die Physiognomie eines Menschen nur Der, welcher ihm noch fremd ist, d. h. nicht durch öfteres Sehen, oder gar durch Sprechen mit ihm, sich an sein Gesicht gewöhnt hat. Demgemäß hat man den rein objektiven Eindruck eines Gesichts, nnd dadurch die Möglichkeit seiner Entzifferung, streng genommen, nur beim ersten Anblick. Wie Gerüche uns nur bei ihrem Eintritt affiziren und der Geschmack eines Weines eigentlich nur beim ersten Glase, so machen auch Gesichter ihren vollen Eindruck nur das erste Mal. Auf diesen soll man daher sorgfältig achten; man soll ihn sich merken, ja, bei persönlich uns wichtigen Menschen, ihn aufschreiben, wenn man nämlich seinem eigenen physiognomischen Gefühle trauen darf. Die nachherige Bekanntschaft, der Umgang, wird jenen Eindruck verwischen; aber die Folge wird ihn einst bestätigen.

Inzwischen wollen wir hier uns nicht verhehlen, daß jener erste Anblick meistens höchst unerfreulich ist; — allein wie wenig taugen auch die Meisten! — Mit Ausnahme der schönen, der gutmüthigen und der geistreichen Gesichter, — also höchst weniger und seltener, —

wird, glaube ich, feinfühlenden Personen jedes neue Gesicht meistens eine dem Schreck verwandte Empfindung erregen, indem es, in neuer und überraschender Kombination, das Unerfreuliche darbietet. Wirklich ist es, in der Regel, ein trübseliger Anblick (a sorry sight). Einzelne giebt es sogar, auf deren Gesicht eine so naive Gemeinheit und Niedrigkeit der Sinnesart, dazu so thierische Beschränktheit des Verstandes ausgeprägt ist, daß man sich wundert, wie sie nur mit einem solchen Gesichte noch ausgehen mögen und nicht lieber eine Maske tragen. Ja, es giebt Gesichter, durch deren bloßen Anblick man sich verunreinigt fühlt. Man kann es daher Solchen, denen ihre bevorzugte Lage es gestattet, nicht verdenken, wenn sie sich so zurückziehen und umgeben, daß sie der peinlichen Empfindung, „neue Gesichter zu sehen“, gänzlich entzogen bleiben. — Bei der metaphysischen Erklärung dieser Sache kommt zur Erwägung, daß die Individualität eines Jeden gerade Das ist, wovon er, durch seine Existenz selbst, zurückgebracht, korrigirt werden soll. Will man hingegen mit der psychologischen Erklärung sich begnügen, so frage man sich, was für Physiognomien denn wohl zu erwarten stehen bei Denen, in deren Innerem, ein langes Leben hindurch, höchst selten etwas Anderes aufgestiegen ist, als kleinliche, niedrige, miserable Gedanken, und gemeine, eigennützige, neidische, schlechte und boshafte Wünsche. Jedes von Diesen hat, auf die Dauer seiner Gegenwart, dem Gesichte seinen Ausdruck aufgesetzt; alle diese Spuren haben sich, durch die viele Wiederholung, mit der Zeit, tief eingefurcht und sind, wie man sagt, recht ausgefahren. Daher also sehen die meisten Menschen so aus, daß man beim ersten Anblick erschrickt und nur allmählich ihr Gesicht gewohnt wird, d. h. gegen dessen Eindruck sich so abstumpft, daß er nicht mehr wirkt.

Aber eben jener langsame Bildungsproceß des bleibenden Gesichtsausdrucks durch unzählige vorübergehende charakteristische Anspannungen der Züge ist auch der Grund, warum die geistreichen Gesichter es erst allmählich werden und sogar erst im Alter ihren hohen Ausdruck erlangen, während die Porträts aus ihrer Jugendzeit nur die ersten Spuren davon zeigen. Hingegen stimmt das so eben über den ersten Schreck Gesagte zu der obigen Bemerkung, daß ein Gesicht nur das erste Mal seinen richtigen und vollen Eindruck macht. Um nämlich diesen rein objektiv und unverfälscht zu empfangen, müssen wir noch in keinerlei Beziehung zur Person stehen, ja, wo möglich mit derselben noch nicht geredet haben. Schon jedes Gespräch nämlich befreundet einigermaaßen und führt einen gewissen rapport, eine wechselseitige,

subjektive Beziehung ein, bei der die Objektivität der Auffassung sogleich leidet. Da zudem Jeder bemüht ist, sich Hochachtung oder Freundschaft zu erwerben, so wird auch der zu Beobachtende sogleich allerlei, ihm schon geläufige Verstellungskünste anwenden, wird, mit seinen Mienen heucheln, schmeicheln, und dadurch uns so bestechen, daß wir bald nicht mehr sehen, was doch der erste Blick uns deutlich gezeigt hatte. Danach heißt es dann, daß „die meisten Menschen bei näherer Bekanntschaft gewinnen", sollte jedoch heißen „uns bethören." Wenn nun aber späterhin die schlimmen Gelegenheiten sich einfinden, da erhält meistens das Urtheil des ersten Blickes seine Rechtfertigung und macht sich oft höhnend geltend. Ist hingegen die „nähere Bekanntschaft sogleich eine feindselige, so wird man ebenfalls nicht finden, daß durch sie die Leute gewönnen. Eine andere Ursache des angeblichen Gewinnens bei näherer Bekanntschaft ist, daß der Mensch, dessen erster Anblick uns vor ihm warnte, sobald wir mit ihm konversiren, nicht mehr bloß sein eigenes Wesen und Charakter zeigt, sondern auch seine Bildung, d. h. nicht bloß was er wirklich und von der Natur ist, sondern auch was er sich vom Gemeingut der ganzen Menschheit angeeignet hat; drei Viertel von dem, was er sagt, gehört nicht ihm, sondern ist von außen hineingekommen; dann wundern wir uns oft, einen solchen Minotaur so menschlich reden zu hören. Aber man komme nur von der „näheren Bekanntschaft" zur noch näheren; da wird bald „die Bestialität", welche sein Gesicht verhieß, „sich gar herrlich offenbaren." — Wer also mit physiognomischem Scharfblick begabt ist, hat die, aller näheren Bekanntschaft vorher gegangenen und daher unverfälschten Aussprüche desselben wohl zu beachten. Denn das Gesicht eines Menschen sagt gerade aus, was er *ist*, und täuscht es uns, so ist dies nicht seine, sondern unsere Schuld. Die Worte eines Menschen hingegen sagen bloß was er denkt, öfter nur was er gelernt hat, oder gar was er zu denken bloß vorgiebt. Dazu kommt noch, daß, wenn wir mit ihm reden, ja, ihn nur zu Anderen reden hören, wir von seiner eigenen Physiognomie abstrahiren, indem wir sie als das Substrat, das schlechthin Gegebene, bei Seite setzen und bloß auf das Pathognomische derselben, sein Mienenspiel beim Reden, achten; dieses aber richtet er so ein, daß er die gute Seite nach außen kehrt.

Wenn nun aber *Sokrates* zu einem Jünglinge, der ihm, damit er dessen Fähigkeiten prüfe, vorgestellt wurde, gesagt hat: „sprich, damit ich dich sehe, so hatte er (angenommen, daß er unter dem Sehen nicht bloß das Hören verstand) zwar in sofern Recht, als erst beim

Reden die Züge, besonders die Augen des Menschen sich beleben und seine geistigen Mittel und Fähigkeiten dem Mienenspiel ihren Stempel aufdrücken, wodurch wir alsdann den Grad und die Kapacität seiner Intelligenz vorläufig abzuschätzen im Stande sind, welches eben hier der Zweck des Sokrates war. Sonst aber ist dagegen geltend zu machen, erstlich, daß Dieses sich nicht auf die moralischen Eigenschaften des Menschen erstreckt, welche tiefer liegen, und zweitens, daß was wir, beim Reden des Menschen, an der deutlicheren Entwickelung seiner Gesichtszüge durch sein Mienenspiel, objective gewinnen, wir wieder subjective verlieren, durch die persönliche Beziehung, in welche er zu uns sogleich tritt, und welche eine leise Fascination herbeiführt, die uns nicht unbefangen läßt, wie oben ausgeführt worden. Daher möchte, von diesem letzteren Gesichtspunkte aus, es richtiger sein, zu sagen: „sprich nicht, damit ich dich sehe."

Denn um die wahre Physiognomie eines Menschen rein und tief zu erfassen, muß man ihn beobachten, wenn er allein und sich selbst überlassen dasitzt. Schon jede Gesellschaft und sein Gespräch mit einem Andern wirft einen fremden Reflex auf ihn, meistens zu seinem Vortheil, indem er durch die Aktion und Reaktion in Thätigkeit gesetzt und dadurch gehoben wird. Hingegen allein und sich selber überlassen, in der Brühe seiner eigenen Gedanken und Empfindungen schwimmend, — nur da ist er ganz und gar er selbst. Dann kann ein tief eindringender physiognomischer Blick sein ganzes Wesen, im Allgemeinen, auf ein Mal erfassen. Denn auf seinem Gesichte, an und für sich, ist der Grundton aller seiner Gedanken und Bestrebungen ausgeprägt, der arrêt irrévocable Dessen, was er zu sein hat und als was er sich nur dann ganz empfindet, wenn er allein ist.

Schon deshalb nun ist die Physiognomik ein Hauptmittel zur Kenntniß der Menschen, weil die Physiognomie, im engern Sinne, das Einzige ist, wohin ihre Verstellungskünste nicht reichen, da im Bereiche dieser bloß das Pathognomische, das Mimische, liegt. Daher eben empfehle ich, Jeden dann aufzufassen, wenn er allein, sich selber hingegeben ist, und ehe man mit ihm geredet hat, theils weil man nur dann das Physiognomische rein und unvermischt vor sich hat, indem im Gespräche sogleich das Pathognomische einfließt und er dann seine eingelernten Verstellungskünste anwendet, theils weil jedes, auch das flüchtigste, persönliche Verhältniß uns befangen macht und dadurch unser Urtheil subjektiv verunreinigt.

Noch habe ich zu bemerken, daß, auf dem physiognomischen Wege

überhaupt, es viel leichter ist, die intellektuellen Fähigkeiten eines Menschen, als seinen moralischen Charakter, zu entdecken. Jene nämlich schlagen vielmehr nach außen. Sie haben ihren Ausdruck nicht nur am Gesicht und Mienenspiel, sondern auch am Gange, ja, an jeder Bewegung, so klein sie auch sei. Man könnte vielleicht einen Dummkopf, einen Narren und einen Mann von Geist schon von hinten unterscheiden. Den Dummkopf bezeichnet die bleierne Schwerfälligkeit aller Bewegungen, die Narrheit drückt ihren Stempel jedem Gestus auf, das Gleiche thut Geist und Nachdenken. Darauf beruht die Bemerkung des Labruyère: il n'y a rien de si délié, de si simple, et de si imperceptible, où il n'y entrent des manières, qui nous décèlent, un sot ni n'entre, ni ne sort, ni ne s'assied, ni ne se lève, ni ne se tait, ni n'est sur ses jambes, comme un homme d'esprit. Hieraus erklärt sich, beiläufig gesagt, jener instinct sûr et prompt, den, nach Helvetius, die Alltagsköpfe haben, um die Leute von Geist zu erkennen und zu fliehen. Die Sache selbst aber beruht zunächst darauf, daß, je größer und entwickelter das Gehirn und je dünner, im Verhältniß zu ihm, das Rückenmark und die Nerven sind, desto größer nicht nur die Intelligenz, sondern zugleich auch die Mobilität und Folgsamkeit aller Glieder ist, weil diese dann unmittelbarer und entschiedener vom Gehirn beherrscht werden, folglich Alles mehr an Einem Faden gezogen wird, wodurch in jeder Bewegung sich ihre Absicht genau ausprägt. Die ganze Sache ist aber Dem analog, ja hängt damit zusammen, daß, je höher ein Thier auf der Stufenleiter der Wesen steht, desto leichter es durch Verletzung einer einzigen Stelle getödtet werden kann. Man nehme z. B. die Batrachier; wie sie, in ihren Bewegungen, schwerfällig, träge und langsam sind, so sind sie auch unintelligent und dabei von äußerst zähem Leben, welches Alles sich daraus erklärt, daß sie, bei gar wenigem Gehirn, sehr dickes Rückenmark und Nerven haben. Ueberhaupt aber ist der Gang und die Armbewegung hauptsächlich eine Gehirnfunktion, weil die äußern Glieder, mittelst der Rückenmarksnerven, vom Gehirn aus ihre Bewegung und jede, auch die kleinste Modifikation derselben erhalten, wie denn auch eben dieserhalb die willkürlichen Bewegungen uns ermüden, welche Ermüdung, eben wie der Schmerz, ihren Sitz im Gehirn, nicht, wie wir wähnen, in den Gliedern hat, daher sie den Schlaf befördert, hingegen die nicht vom Gehirn aus erregten, also unwillkürlichen Bewegungen des organischen Lebens, des Herzens, der Lunge u. s. w. unermüdlich fortgehen. Da nun demselben Gehirn sowohl das Denken, als die

Lenkung der Glieder obliegt, so prägt der Charakter seiner Thätigkeit sich im einen, wie im andern aus, je nach Beschaffenheit des Individuums; dumme Menschen bewegen sich wie Gliedermänner, an geistreichen spricht jedes Gelenk. — Viel besser jedoch, als aus den Gesten und Bewegungen, sind die geistigen Eigenschaften aus dem Gesichte zu erkennen, aus der Gestalt und Größe der Stirn, der Anspannung und Beweglichkeit der Gesichtszüge und vor Allem aus dem Auge, — vom kleinen, trüben, mattblickenden Schweinsauge an, durch alle Zwischenstufen, bis zum strahlenden und blitzenden Auge des Genies hinauf. — Der Blick der Klugheit, selbst der feinsten, ist von dem der Genialität dadurch verschieden, daß er das Gepräge des Willensdienstes trägt, der andere hingegen davon frei ist. (Vergleiche das oben in diesem Bande über den Gesichtsausdruck des Genie's Gesagte.) — Demnach ist die Anekdote durchaus glaublich, welche Squarzafichi, in seinem Leben Petrarka's, dem diesem gleichzeitigen Joseph Brivius nacherzählt, daß nämlich einst, am Hofe der Visconti, als unter vielen Herren und Edlen auch Petrarka dastand, Galeazzo Visconti, seinem damals noch im Knabenalter stehenden Sohne, nachmaligem ersten Herzog von Mailand, aufgab, unter den Anwesenden den weisesten herauszusuchen; der Knabe sah sie alle eine Weile an, dann aber ergriff er die Hand des Petrarka und führte ihn dem Vater zu, unter großer Bewunderung aller Anwesenden. Denn so deutlich drückt die Natur den Bevorzugten der Menschheit den Stempel ihrer Würde auf, daß ein Kind es erkennt. Daher möchte ich meinen scharfsinnigen Landsleuten rathen, daß, wenn sie ein Mal wieder Belieben tragen, einen Alltagskopf, 30 Jahre lang, als großen Geist auszuposaunen, sie doch nicht eine solche Bierwirthsphysignomie dazu wählen mögen, wie Hegel hatte, auf dessen Gesicht die Natur mit ihrer leserlichsten Handschrift, das ihr so geläufige „Alltagsmensch" geschrieben hatte.

Anders nun aber, als mit dem Intellektuellen, verhält es sich mit dem Moralischen, dem Charakter des Menschen; dieser ist viel schwerer physiognomisch zu erkennen, weil er, als ein Metaphysisches, ungleich tiefer liegt und mit der Korporisation, dem Organismus, zwar auch zusammenhängt, jedoch nicht so unmittelbar und nicht an einen bestimmten Theil und System desselben geknüpft ist, wie der Intellekt. Dazu kommt, daß, während Jeder seinen Verstand, mit welchem er durchgängig sehr zufrieden ist, offen zur Schau trägt und bei jeder Gelegenheit ihn zu zeigen sich bemüht, das Moralische

selten ganz frei an den Tag gelegt, ja meistens absichtlich versteckt wird, worin dann die lange Uebung große Meisterschaft verleiht. Inzwischen drücken, wie oben ausgeführt, die schlechten Gedanken und nichtswürdigen Bestrebungen allmählich dem Gesichte ihre Spuren ein, zumal dem Auge. Demnach steht es so, daß wir, physiognomisch urtheilend, uns leicht für einen Menschen dahin verbürgen können, daß er nie ein unsterbliches Werk hervorbringen, aber nicht wohl, daß er nie ein großes Verbrechen begehen werde.

Ueber Lesen und Bücher.

Unwissenheit degradirt den Menschen erst dann, wenn sie in Gesellschaft des Reichthums angetroffen wird. Den Armen bändigt seine Armuth und Noth, seine Leistungen ersetzen bei ihm das Wissen und beschäftigen seine Gedanken. Hingegen Reiche, welche unwissend sind, leben bloß ihren Lüsten und gleichen dem Vieh, wie man dies täglich sehen kann. Hiezu kommt nun noch der Vorwurf, daß man Reichthum und Muße nicht benutzt habe zu Dem, was ihnen den allergrößten Werth verleiht.

Wenn wir lesen, denkt ein Anderer für uns; wir wiederholen bloß seinen mentalen Proceß. Es ist damit, wie wenn beim Schreibenlernen der Schüler die vom Lehrer mit Bleistift geschriebenen Züge mit der Feder nachzieht. Demnach ist beim Lesen die Arbeit des Denkens uns zum größten Theile abgenommen. Daher die fühlbare Erleichterung, wenn wir von der Beschäftigung mit unsren eigenen Gedanken zum Lesen übergehen. Aber während des Lesens ist unser Kopf doch eigentlich nur der Tummelplatz fremder Gedanken. Daher kommt es, daß wer sehr viel und fast den ganzen Tag liest, dazwischen aber sich in gedankenlosem Zeitvertreibe erholt, die Fähigkeit, selbst zu denken, allmählich verliert, — wie Einer, der immer reitet, zuletzt das Gehen verlernt. Solches aber ist der Fall sehr vieler Gelehrten: sie haben sich dumm gelesen. Denn beständiges, in jedem freien Augenblicke sogleich wieder aufgenommenes Lesen ist noch geisteslähmender, als beständige Handarbeit, da man bei dieser doch den eigenen Gedanken nachhängen kann. Wie eine Springfeder durch den anhaltenden Druck eines fremden Körpers ihre Elasticität endlich einbüßt, so der Geist die seine, durch fortwährendes Aufdringen fremder Gedanken. Und wie man durch zu viele Nahrung den Magen verdirbt

und dadurch dem ganzen Leibe schadet, so kann man auch durch zu viele Geistesnahrung den Geist überfüllen und ersticken. Denn je mehr man liest, desto weniger Spuren läßt das Gelesene im Geiste zurück; er wird wie eine Tafel, auf der Vieles über einander geschrieben ist. Daher kommt es nicht zur Rumination; aber durch diese allein eignet man sich das Gelesene an. Liest man immerfort, ohne späterhin weiter daran zu denken, so faßt es nicht Wurzel und geht meistens verloren. Ueberhaupt aber geht es mit der geistigen Nahrung nicht anders, als mit der leiblichen; kaum der funfzigste Theil von Dem, was man zu sich nimmt, wird assimilirt; das Uebrige geht durch Evaporation, Respiration, oder sonst ab.

Zu diesem Allem kommt, daß zu Papier gebrachte Gedanken überhaupt nichts weiter sind, als die Spur eines Fußgängers im Sande; man sieht wohl den Weg, welchen er genommen hat, aber um zu wissen, was er auf dem Wege gesehen, muß man seine eigene Augen gebrauchen.

Keine schriftstellerische Eigenschaft, wie z. B. Ueberredungskraft, Bilderreichthum, Vergleichungsgabe, Kühnheit, oder Bitterkeit, oder Grazie, oder Leichtigkeit des Ausdrucks, noch auch Witz, überraschende Kontraste, Lakonismus, Naivetät, u. dgl. m. können wir dadurch erwerben, daß wir Schriftsteller lesen, die solche haben. Wohl aber können wir hiedurch dergleichen Eigenschaften, falls wir sie schon als Anlage, also potentia, besitzen, in uns hervorrufen, sie uns zum Bewußtsein bringen, können sehen, was Alles sich damit machen läßt, können bestärkt werden in der Neigung, ja, im Muthe sie zu gebrauchen, können an Beispielen die Wirkung ihrer Anwendung beurtheilen und so den richtigen Gebrauch derselben erlernen, wonach wir allerdings erst dann sie auch actu besitzen. Dies also ist die einzige Art wie Lesen zum Schreiben bildet, indem es nämlich uns den Gebrauch lehrt, den wir von unsern eigenen Naturgaben machen können, also immer nur unter Voraussetzung dieser. Ohne solche hingegen erlernen wir durch Lesen nichts, als kalte, todte Manier, und werden zu seichten Nachahmern.

Wie die Schichten der Erde die lebenden Wesen vergangener Epochen reihenweise aufbewahren, so bewahren die Bretter der Bibliotheken reihenweise die vergangenen Irrthümer und deren Darlegungen, welche, wie jene Ersteren, zu ihrer Zeit, sehr lebendig waren und viel Lärm machten, jetzt aber starr und versteinert dastehen, wo nur noch der litterarische Paläontologe sie betrachtet.

Xerxes hat, nach Herodot, beim Anblick seines unübersehbaren

Heeres geweint, indem er bedachte, daß von diesen Allen, nach hundert Jahren, Keiner am Leben sein würde; wer möchte da nicht weinen, beim Anblick des dicken Meßkatalogs, wenn er bedenkt, daß von allen diesen Büchern, schon nach zehn Jahren, keines mehr am Leben sein wird!

Es ist in der Litteratur nicht anders, als im Leben; wohin auch man sich wende, trifft man sogleich auf den inkorrigibeln Pöbel der Menschheit, welcher überall legionenweise vorhanden ist, Alles erfüllt und Alles beschmutzt, wie die Fliegen im Sommer. Daher die Unzahl schlechter Bücher, dieses wuchernde Unkraut der Litteratur, welches dem Weizen die Nahrung entzieht, und ihn erstickt. Sie reißen nämlich Zeit, Geld und Aufmerksamkeit des Publikums, welche von Rechtswegen den guten Büchern und ihren edlen Zwecken gehören, an sich, während sie bloß in der Absicht, Geld einzutragen oder Aemter zu verschaffen, geschrieben sind. Sie sind also nicht bloß unnütz, sondern positiv schädlich. Neun Zehntel unserer ganzen jetzigen Litteratur hat keinen andern Zweck, als dem Publikum einige Thaler aus der Tasche zu spielen; dazu haben sich Autor, Verleger und Recensent fest verschworen.

Ein verschmitzter und schlimmer, aber erklecklicher Streich ist es, der den Litteraten, Brodschreibern und Vielschreibern gegen den guten Geschmack und die wahre Bildung des Zeitalters gelungen ist, daß sie es dahin gebracht haben, die gesammte elegante Welt am Leitseile zu führen, in der Art, daß die abgerichtet worden, a tempo zu lesen, nämlich Alle stets Dasselbe, nämlich das Neueste, um in ihren Cirkeln einen Stoff zur Konversation daran zu haben; zu diesem Zweck dienen denn schlechte Romane und ähnliche Produktionen aus einmal renommirten Federn, wie früher die des Spindler, Bulwer, Eugen Sue u. s. w. Was aber kann elender sein, als das Schicksal eines solchen belletristischen Publikums, welches sich verpflichtet hält, allezeit das neueste Geschreibe höchst gewöhnlicher Köpfe, die des bloßen Geldes wegen schreiben, daher eben auch stets zahlreich vorhanden sind, zu lesen, und dafür die Werke der seltenen und überlegenen Geister aller Zeiten und Länder bloß dem Namen nach zu kennen! — Besonders ist die belletristische Tagespresse ein schlau ersonnenes Mittel, dem ästhetischen Publikum die Zeit, die es den ächten Produktionen der Art, zum Heil seiner Bildung, zuwenden sollte, zu rauben, damit sie den täglichen Stümpereien der Alltagsköpfe zufalle.

Daher ist, in Hinsicht auf unsere Lektüre, die Kunst, nicht zu lesen,

höchst wichtig. Sie besteht darin, daß man Das, was zu jeder Zeit so eben das größte Publikum beschäftigt, nicht deshalb auch in die Hand nehme, wie etwa politische oder kirchliche Pamphlete, Romane, Poesien u. dgl. m., die gerade eben Lärm machen, wohl gar zu mehreren Auflagen in ihrem ersten und letzten Lebensjahre anfangen; vielmehr denke man alsdann, daß, wer für Narren schreibt, allezeit ein großes Publikum findet, und wende die stets knapp gemessene, dem Lesen bestimmte Zeit ausschließlich den Werken der großen, die übrige Menschheit überragenden Geister aller Zeiten und Völker zu, welche die Stimme des Ruhmes als solche bezeichnet. Nur diese bilden und belehren wirklich.

Vom Schlechten kann man nie zu wenig und das Gute nie zu oft lesen; schlechte Bücher sind intellektuelles Gift, sie verderben den Geist. — Weil die Leute, statt des Besten aller Zeiten, immer nur das *Neueste* lesen, bleiben die Schriftsteller im engen Kreise der cirkulirenden Ideen, und das Zeitalter verschlammt immer tiefer in seinem eigenen Dreck.

Es giebt, zu allen Zeiten, zwei Litteraturen, die ziemlich fremd neben einander hergehen; eine wirkliche und eine bloß scheinbare. Jene erwächst zur *bleibenden Litteratur*. Betrieben von Leuten, die *für* die Wissenschaft, oder die Poesie, leben, geht sie ihren Gang ernst und still, aber äußerst langsam, producirt in Europa kaum ein Dutzend Werke im Jahrhundert, welche jedoch *bleiben*. Die andere, betrieben von Leuten, die *von* der Wissenschaft, oder Poesie, leben, geht im Galopp, unter großem Lärm und Geschrei der Betheiligten, und bringt jährlich viele Tausend Werke zu Markte. Aber nach wenig Jahren frägt man: wo sie sind? wo ist ihr so früher und lauter Ruhm? Man kann daher auch diese als die fließende, jene als die stehende Litteratur bezeichnen.

In der Weltgeschichte ist ein halbes Jahrhundert immer beträchtlich, weil ihr Stoff stets fortfließt, indem doch immer etwas vorgeht. Hingegen in der Geschichte der Litteratur ist dieselbe Zeit oft für gar keine zu rechnen, weil eben nichts geschehen ist; denn stümperhafte Versuche gehen sie nicht an. Man ist also, wo man vor funfzig Jahren gewesen.

Dies zu erläutern, denke man sich die Fortschritte der Erkenntniß beim Menschengeschlechte unter dem Bilde einer Planetenbahn. Dann lassen sich die Irrwege, auf welche es meistens bald nach jedem bedeutenden Fortschritte geräth, durch Ptolemäische Epicyklen darstellen, nach der Durchlaufung eines jeden, von welchen es wieder da ist, wo

es vor dem Antritt derselben war. Die großen Köpfe jedoch, welche wirklich auf jener Planetenbahn das Geschlecht weiterführen, machen den jedesmaligen Epicyklus nicht mit. Hieraus erklärt sich, warum der Ruhm bei der Nachwelt meistens durch Verlust des Beifalls der Mitwelt bezahlt wird, und umgekehrt. — Ein solcher Epicyklus ist z. B. die Philosophie Fichte's und Schelling's, zum Schlusse gekrönt durch die Hegel'sche Karikatur derselben. Dieser Epicyklus ging von der zuletzt durch Kant bis dahin fortgeführten Kreislinie ab, woselbst ich späterhin sie wieder aufgenommen habe, um sie weiter zu führen; in der Zwischenzeit aber durchliefen nun die besagten Scheinphilosophen und noch einige andere daneben ihren Epicyklus, der jetzt nachgerade vollendet ist, wodurch das mit ihnen gelaufene Publikum inne wird, daß es sich eben da befindet, von wo er ausgegangen war.

Mit diesem Hergange der Dinge hängt es zusammen, daß wir den wissenschaftlichen, litterarischen und artistischen Zeitgeist ungefähr alle 30 Jahre deklarirten Bankrott machen sehen. In solcher Zeit nämlich haben alsdann die jedesmaligen Irrthümer sich so gesteigert, daß sie unter der Last ihrer Absurdität zusammenstürzen, und zugleich hat die Opposition sich an ihnen gestärkt. Nun also schlägt es um; oft aber folgt jetzt ein Irrthum in entgegengesetzter Richtung. Diesen Gang der Dinge in seiner periodischen Wiederkehr zu zeigen, wäre der richtige pragmatische Stoff der Litteraturgeschichte; aber diese denkt wenig daran. Zudem sind, wegen der verhältnißmäßigen Kürze solcher Perioden, die Data derselben aus entfernteren Zeiten oft schwer zusammenzubringen; daher man am bequemsten die Sache an seinem eigenen Zeitalter beobachten kann. Wollte man hiezu ein Beispiel aus den Realwissenschaften, so könnte man die Werner'sche neptunistische Geologie nehmen. Allein ich bleibe bei dem bereits oben angeführten, uns zunächst liegenden Beispiel. Auf Kant's Glanzperiode folgte in deutscher Philosophie unmittelbar eine andere, in welcher man sich bestrebte, statt zu überzeugen, zu imponiren, statt gründlich und klar, glänzend und hyperbolisch, zumal aber unverständlich zu sein, ja, sogar statt die Wahrheit zu suchen, zu intriguiren. Dabei konnte die Philosophie keine Fortschritte machen. Endlich kam es zum Bankrott dieser ganzen Schule und Methode. Denn im Hegel und seinen Gesellen hatte die Frechheit des Unsinnschmierens einerseits und die des gewissenlosen Anpreisens andererseits, nebst der augenfälligen Absichtlichkeit des ganzen saubern Treibens, eine so kolossale Größe erreicht, daß endlich Allen die Augen über die ganze Scharlatanerie aufgehen mußten, und als, in Folge gewisser Enthüllungen, der Schutz von oben

der Sache entzogen wurde, auch der Mund. Die Fichte'schen und Schellingischen Antecedenzien dieser elendesten aller je gewesenen Philosophastereien wurden von ihr nachgezogen in den Abgrund des Diskredits. Dadurch kommt nunmehr die gänzliche philosophische Inkompetenz der ersten Hälfte des auf Kant in Deutschland folgenden Jahrhunderts an den Tag, während man sich, dem Auslande gegenüber, mit den philosophischen Gaben der Deutschen brüstet, — besonders seitdem ein englischer Schriftsteller die boshafte Ironie gehabt hat, sie ein „Volk von Denkern" zu nennen.

Wer nun aber zu dem hier aufgestellten allgemeinen Schema der Epicyklen Belege aus der Kunstgeschichte will, darf nur die noch im vorigen Jahrhunderte, besonders in ihrer französischen Weiterbildnng, blühende Bildhauerschule des Bernini betrachten, welche, statt der antiken Schönheit, die gemeine Natur und, statt der antiken Einfalt und Grazie, den französischen Menuettanstand darstellte. Sie machte Bankrott, als nach Winckelmanns Zurechtweisung, die Rückkehr zur Schule der Alten erfolgte. — Einen Beleg wiederum aus der Malerei liefert das erste Viertel dieses Jahrhunderts, welches die Kunst für ein bloßes Mittel und Werkzeug einer mittelalterlichen Religiosität hielt und daher kirchliche Vorwürfe zu ihrem alleinigen Thema erwählte, welche jetzt aber von Malern behandelt wurden, denen der wahre Ernst des Glaubens abging, die jedoch, in Folge des besagten Wahnes, den Francesco Francia, Pietro Perugino, Angelo da Fiesole und Aehnliche zu Mustern nahmen, ja, diese höher schätzten, als die auf sie folgenden eigentlich großen Meister. In Bezug auf diese Verirrung, und weil in der Poesie ein analoges Streben sich gleichzeitig geltend gemacht hatte, schrieb Goethe die Parabel: „Pfaffenspiel". Auch diese Schule wurde sodann als auf Grillen beruhend erkannt, machte Bankrott, und auf sie folgte die Rückkehr zur Natur, sich kund gebend in Genrebildern und Lebensscenen jeder Art, wenn auch bisweilen sich ins Gemeine verirrend.

Dem geschilderten Hergange der menschlichen Fortschritte entsprechend, ist die Litteraturgeschichte, ihrem größten Theile nach, der Katalog eines Kabinetts von Mißgeburten. Der Spiritus, in welchem diese sich am längsten konserviren, ist Schweinsleder. Die wenigen wohlgerathenen Geburten hingegen braucht man nicht dort zu suchen, sie sind am Leben geblieben, und man begegnet ihnen überall in der Welt, wo sie als Unsterbliche, in ewig frischer Jugend einhergehen. Sie allein machen die schon früher bezeichnete, wirkliche Litteratur aus, deren personenarme Geschichte wir, von Jugend auf,

aus dem Munde aller Gebildeten, und nicht erst aus Kompendien, erlernen. — Gegen die heut zu Tage herrschende Monomanie, Litterargeschichte zu lesen, um von Allem schwätzen zu können, ohne irgend etwas eigentlich zu kennen, empfehle ich eine höchst lesenswerthe Stelle von Lichtenberg, Bd. II, S. 302 der alten Ausgabe*).

Wohl aber wünschte ich, daß ein Mal Einer eine tragische Litterargeschichte versuchte, worin er darstellte, wie die verschiedenen Nationen, deren ja jede ihren allerhöchsten Stolz in die großen Schriftsteller und Künstler, welche sie aufzuweisen hat, setzt, diese während ihres Lebens behandelt haben, worin er also uns jenen endlosen Kampf vor die Augen brächte, den das Gute und Aechte aller Zeiten und Länder gegen das jedes Mal herrschende Verkehrte und Schlechte zu bestehen hat; das Märtyrerthum fast aller wahren Erleuchter der Menschheit, fast aller großen Meister, in jeder Art und Kunst, abschilderte, uns vorführte, wie sie, wenige Ausnahmen abgerechnet, ohne Anerkennung, ohne Antheil, ohne Schüler, in Armuth und Elend sich dahingequält haben, während Ruhm, Ehre und Reich-

*) Lichtenberg sagt an der hier von Schopenhauer angeführten Stelle: „Ich glaube, man treibt in unsern Tagen die Geschichte der Wissenschaften zu minutiös, zum großen Nachtheil der Wissenschaft selbst. Man liest es gerne, aber wahrlich, es läßt den Kopf zwar nicht leer, aber ohne eigentliche Kraft; eben weil es ihn so voll macht. Wer je den Trieb in sich gefühlt hat, seinen Kopf nicht anzufüllen, sondern zu stärken, die Kräfte und Anlagen zu entwickeln, sich auszubreiten, der wird gefunden haben, daß es nichts Kraftloseres giebt, als die Unterredung mit einem sogenannten Litterator in der Wissenschaft, in der er nicht selbst gedacht hat, aber tausend historisch-litterärische Umständchen weiß. Es ist fast als wie Vorlesung aus einem Kochbuch, wenn man hungert. Ich glaube auch, daß unter denkenden, ihren eigenen und der eigentlichen Wissenschaft Werth fühlenden Menschen die sogenannte Litterär-Geschichte nie ihr Glück machen wird. Diese Menschen räsonniren mehr, als sie sich darum zu bekümmern wissen, wie andere Menschen räsonnirt haben. Was das Traurigste bei der Sache ist, so findet man, daß, so wie die Neigung an litterärischen Untersuchungen in einer Wissenschaft wächst, die Kraft zur Erweiterung der Wissenschaft selbst abnimmt, allein der Stolz auf den Besitz der Wissenschaft zunimmt. Solche Leute glauben sich mehr im Besitz der Wissenschaften selbst zu sein, als die eigentlichen Besitzer. Es ist gewiß eine sehr gegründete Bemerkung, daß wahre Wissenschaft ihren Besitzer nie stolz macht, sondern bloß die von Stolz sich aufblähen lassen, die aus Unfähigkeit die Wissenschaft selbst zu erweitern, sich mit Aufklärung ihrer dunkeln Geschichte abgeben, oder alles herzuerzählen wissen, was andere gethan haben, weil sie diese größtentheils mechanische Beschäftigung für Uebung der Wissenschaft selbst halten. Ich könnte dies mit Exempeln belegen, aber das sind odiöse Dinge."
D. Hrsg.

thum den Unwürdigen ihres Faches zu Theil wurden, es ihnen also ergangen ist, wie dem Esau, dem, während er für den Vater jagte und Wild erlegte, Jakob, in seinem Gewande verkleidet, zu Hause, den Segen des Vaters stahl; wie jedoch, bei dem Allen, die Liebe zu ihrer Sache sie aufrecht erhielt, bis denn endlich der schwere Kampf eines solchen Erziehers des Menschengeschlechts vollbracht war, der unsterbliche Lorbeer ihm winkte und die Stunde schlug, wo es auch für ihn hieß:

„Der schwere Panzer wird zum Flügelkleide,
Kurz ist der Schmerz, unendlich ist die Freude."

Anhang verwandter Stellen.

Es wäre gut Bücher kaufen, wenn man die Zeit, sie zu lesen, mitkaufen könnte, aber man verwechselt meistens den Ankauf der Bücher mit dem Aneignen ihres Inhaltes. —

Die Gesundheitspolizei sollte, im Interesse der Augen, darüber wachen, daß die Kleinheit des Drucks ein festgestelltes Minimum habe, welches nicht überschritten werden dürfte. (Als ich 1818 in Venedig war, zu welcher Zeit die eigentlichen Venetianischen Ketten noch fabrizirt wurden, sagte mir ein Goldschmied, daß die, welche die catena fina machten, mit 30 Jahren blind würden.) —

Zu verlangen, daß Einer Alles, was er je gelesen, behalten haben sollte, ist wie verlangen, daß er Alles, was er je gegessen hat, noch in sich trage. Er hat von Diesem leiblich, von Jenem geistig gelebt und ist dadurch geworden, was er ist. Wie aber der Leib das ihm Homogene assimilirt, so wird Jeder behalten, was ihn interessirt, d. h. was in sein Gedankensystem oder zu seinen Zwecken paßt. Letztere hat freilich Jeder, aber etwas einem Gedankensystem Aehnliches haben gar Wenige. Daher nehmen sie an nichts objektives Interesse, und dieserhalb wieder setzt sich von ihrer Lektüre nichts bei ihnen an, sie behalten nichts davon. —

Um das Gute zu lesen, ist eine Bedingung, daß man das Schlechte nicht lese, denn das Leben ist kurz, Zeit und Kräfte beschränkt. —

Repetitio est mater studiorum. Jedes irgend wichtige Buch soll man sogleich zwei Mal lesen, theils weil man die Sachen das zweite

Mal in ihrem Zusammenhange besser begreift, und den Anfang erst recht versteht, wenn man das Ende kennt; theils weil man zu jeder Stelle das zweite Mal eine andere Stimmung und Laune mitbringt, als beim ersten, wodurch der Eindruck verschieden ausfällt und es ist, wie wenn man einen Gegenstand in anderer Beleuchtung sieht. —

Die Werke sind die Quintessenz eines Geistes, sie werden daher, auch wenn er der größte ist, stets ungleich gehaltreicher sein, als sein Umgang, auch diesen im Wesentlichen ersetzen, ja, ihn weit übertreffen und hinter sich lassen. Sogar die Schriften eines mittelmäßigen Kopfes können belehrend, lesenswerth und unterhaltend sein, eben weil sie seine Quintessenz sind, das Resultat, die Frucht alles seines Denkens und Studirens, — während sein Umgang uns nicht genügen kann. Daher kann man Bücher von Leuten lesen, an deren Umgang man kein Genügen finden würde, und deshalb wieder bringt hohe Geisteskultur uns allmählich dahin, fast nur noch an Büchern, nicht mehr an Menschen Unterhaltung zu finden. —

Es giebt doch keine größere Erquickung für den Geist, als die Lektüre der alten Klassiker; sobald man irgend einen von ihnen, und wäre es auch nur auf eine halbe Stunde, in die Hand genommen hat, fühlt man alsbald sich erfrischt, erleichtert, gereinigt, gehoben und gestärkt, nicht anders, als hätte man an der frischen Felsenquelle sich gelabt. Liegt Dies an den alten Sprachen und ihrer Vollkommenheit, oder an der Größe der Geister, deren Werke von den Jahrtausenden unversehrt und ungeschwächt bleiben? Vielleicht an Beidem zusammen. Dies aber weiß ich, daß wenn, wie es jetzt droht, die Erlernung der alten Sprachen ein Mal aufhören sollte, dann eine neue Litteratur kommen wird, bestehend aus so barbarischem, plattem und nichtswürdigem Geschreibe, wie es noch gar nicht dagewesen, zumal da die deutsche Sprache, welche doch einige der Vollkommenheiten der alten besitzt, von den nichtswürdigen Skriblern heuriger „Jetztzeit“ eifrig und methodisch dilapidirt und verhunzt wird, so daß sie allmählich verarmt und verkrüppelt, in einen elenden Jargon übergeht. —

Bücher werden geschrieben, bald über diesen, bald über jenen großen Geist der Vorzeit, und das Publikum liest sie, nicht aber jenen selbst, weil es nur frisch Gedrucktes lesen will, und weil similis simili gaudet, und ihm das seichte, fade Geträtsche eines heutigen Flachskopfs homogener und gemüthlicher ist, als die Gedanken des großen Geistes. Ich aber danke dem Schicksal, daß es mich schon in der Jugend auf ein schönes Epigramm von A. W. Schlegel hingeführt hat, welches seitdem mein Leitstern wurde:

„Leset fleißig die Alten, die wahren eigentlich Alten;
Was die Neuen davon sagen, bedeutet nicht viel.“

O, wie ist doch ein Alltagskopf dem andern so ähnlich! Wie sind sie doch Alle in Einer Form gegossen! Wie fällt doch Jedem von ihnen Dasselbe bei der gleichen Gelegenheit ein, und nicht Anderes! Dazu nun noch ihre niedrigen persönlichen Absichten. Und das nichtswürdige Geträtsche solcher Wichte liest ein stupides Publikum, wenn es nur heute gedruckt ist, und läßt die großen Geister auf den Bücherbrettern ruhen.

Unglaublich ist doch die Thorheit und Verkehrtheit des Publikums, welches die edelsten, seltensten Geister in jeder Art, aus allen Zeiten und Ländern, ungelesen läßt, um die täglich erscheinenden Schreibereien der Alltagsköpfe, wie sie jedes Jahr in zahlloser Menge den Fliegen gleich, ausbrütet, zu lesen, — bloß weil sie heute gedruckt und noch naß von der Presse sind. Vielmehr sollten diese Produktionen schon am Tage ihrer Geburt so verlassen und verachtet dastehen, wie sie es nach wenigen Jahren und dann auf immer sein werden, ein bloßer Stoff zum Lachen über vergangene Zeiten, und deren Flausen. —

Es giebt zwei Geschichten: die politische und die der Litteratur und Kunst. Jene ist die des Willens, diese die des Intellekts. Daher ist jene durchweg beängstigend, ja schrecklich: Angst, Noth, Betrug und entsetzliches Morden, in Masse. Die andere hingegen ist überall erfreulich und heiter, wie der isolirte Intellekt, selbst wo sie Irrwege schildert. Ihr Hauptzweig ist die Geschichte der Philosophie. Eigentlich ist diese ihr Grundbaß, der sogar in die andere Geschichte hinübertönt und auch dort, aus dem Fundament, die Meinung leitet, diese aber beherrscht die Welt. Daher ist die Philosophie eigentlich und wohlverstanden auch die gewaltigste materielle Macht, jedoch sehr langsam wirkend. — Die jedesmalige Philosophie ist der Grundbaß der Geschichte jeder Zeit. —

Selbstdenken.

Wie die zahlreichste Bibliothek, wenn ungeordnet, nicht so viel Nutzen schafft, als eine sehr mäßige, aber wohlgeordnete, eben so ist die größte Menge von Kenntnissen, wenn nicht eigenes Denken sie durchgearbeitet hat, viel weniger werth, als eine weit geringere, die aber vielfältig durchdacht worden. Denn erst durch das allseitige Kombiniren Dessen, was man weiß, durch das Vergleichen jeder Wahrheit mit jeder andern, eignet man sein eigenes Wissen sich vollständig an und bekommt es in seine Gewalt. Durchdenken kann man nur was man weiß, daher man etwas lernen soll; aber man weiß auch nur was man durchdacht hat.

Nun aber kann man sich zwar willkürlich appliciren auf Lesen und Lernen, auf das Denken hingegen eigentlich nicht. Dieses nämlich muß, wie das Feuer durch einen Luftzug, angefacht und unterhalten werden durch irgend ein Interesse am Gegenstande desselben, welches entweder ein rein objektives, oder aber bloß ein subjektives sein mag. Das letztere ist allein bei unsern persönlichen Angelegenheiten vorhanden, das erstere aber nur für die von Natur denkenden Köpfe, denen das Denken so natürlich ist, wie das Athmen, welche aber sehr selten sind. Daher ist es mit den meisten Gelehrten so wenig.

Die Verschiedenheit zwischen der Wirkung, welche das Selbstdenken und der, welche das Lesen auf den Geist hat, ist unglaublich groß, daher sie die ursprüngliche Verschiedenheit der Köpfe, vermöge welcher man zum Einen, oder zum Andern getrieben wird, noch immerfort vergrößert. Das Lesen nämlich zwingt dem Geiste Gedanken auf, die der Richtung und Stimmung, welche er für den Augenblick hat, so fremd und heterogen sind, wie das Petschaft dem Lack, welchem es sein Siegel aufdrückt. Der Geist erleidet dabei totalen Zwang von außen, jetzt Dies, oder Jenes zu denken, wozu er so eben gar keinen Trieb,

noch Stimmung hat. — Hingegen beim Selbstdenken folgt er seinem selbsteigenen Triebe, wie diesen für den Augenblick entweder die äußere Umgebung, oder irgend eine Erinnerung näher bestimmt hat. Die anschauliche Umgebung nämlich dringt dem Geiste nicht einen bestimmten Gedanken auf, wie das Lesen sondern giebt ihm bloß Stoff und Anlaß zu denken was seiner Natur und gegenwärtigen Stimmung gemäß ist. — Daher nun nimmt das viele Lesen dem Geiste alle Elasticität, wie ein fortdauernd drückendes Gewicht sie einer Springfeder nimmt, und ist, um keine eigenen Gedanken zu haben, das sicherste Mittel, daß man in jeder freien Minute sogleich ein Buch zur Hand nehme. Diese Praxis ist der Grund, warum die Gelehrsamkeit die meisten Menschen noch geistloser und einfältiger macht, als sie schon von Natur sind, und auch ihrer Schriftstellerei allen Erfolg benimmt, sie bleiben, wie schon Pope sagt:

For ever reading, never to be read.

Pope, Dunciad. III, 194.

Die Gelehrten sind Die, welche in den Büchern gelesen haben, die Denker, die Genies, die Welterleuchter und Förderer des Menschengeschlechts sind aber Die, welche unmittelbar im Buche der Welt gelesen haben.

Im Grunde haben nur die eigenen Grundgedanken Wahrheit und Leben; denn nur sie versteht man recht eigentlich und ganz. Fremde, gelesene Gedanken sind die Ueberbleibsel eines fremden Mahles, die abgelegten Kleider eines fremden Gastes.

Zum eigenen, in uns aufsteigenden Gedanken verhält der fremde, gelesene, sich wie der Abdruck einer Pflanze der Vorwelt im Stein zur blühenden Pflanze des Frühlings.

Lesen ist ein bloßes Surrogat des eigenen Denkens. Man läßt dabei seine Gedanken von einem Andern am Gängelbande führen. Zudem taugen viele Bücher bloß, zu zeigen, wie viel Irrwege es giebt und wie arg man sich verlaufen könnte, wenn man von ihnen sich leiten ließe. Den aber der Genius leitet, d. h. der selbst denkt, freiwillig denkt, richtig denkt, — der hat die Boussole, den rechten Weg zu finden. — Lesen soll man also nur dann, wenn die Quelle der eigenen Gedanken stockt, was auch beim besten Kopfe oft genug der Fall sein wird. Hingegen die eigenen, urkräftigen Gedanken verscheuchen, um ein Buch zur Hand zu nehmen, ist Sünde wider den heiligen Geist. Man gleicht alsdann Dem, der aus der

freien Natur flieht, um ein Herbarium zu besehen, oder um schöne Gegenden im Kupferstiche zu betrachten.

Wenn man auch bisweilen eine Wahrheit, eine Einsicht, die man mit vieler Mühe und langsam durch eigenes Denken und Kombiniren herausgebracht hat, hätte mit Bequemlichkeit in einem Buche ganz fertig vorfinden können, so ist sie doch hundert Mal mehr werth, wenn man sie durch eigenes Denken erlangt hat. Denn nur alsdann tritt sie als integrirender Theil, als lebendiges Glied, ein in das ganze System unserer Gedanken, steht mit demselben in vollkommenem und festem Zusammenhange, wird mit allen ihren Gründen und Folgen verstanden, trägt die Farbe, den Farbenton, das Gepräge unsrer ganzen Denkweise, ist eben zur rechten Zeit, als das Bedürfniß derselben rege war, gekommen, sitzt daher fest und kann nicht wieder verschwinden. Demnach findet hier Goethe's Vers

„Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen"

seine vollkommenste Anwendung, ja, Erklärung. Der Selbstdenker nämlich lernt die Autoritäten für seine Meinungen erst hinterher kennen, wo sie ihm dann bloß zur Bekräftigung derselben und zu eigener Stärkung dienen, während der Bücherphilosoph von ihnen ausgeht, indem er aus fremden zusammengelesenen Meinungen sich ein Ganzes konstruirt, welches alsdann einem aus fremden Stoff zusammengesetzten Automaten gleicht, jenes andere hingegen einem lebenden erzeugten Menschen. Denn gleich diesem ist es entstanden, indem die Außenwelt den denkenden Geist befruchtete, der darnach es austrug und gebar.

Die bloß erlernte Wahrheit klebt uns nur an, wie ein angesetztes Glied, ein falscher Zahn, eine wächserne Nase, oder höchstens wie eine rhinoplastische aus fremdem Fleische, die durch eigenes Denken erworbene aber gleicht dem natürlichen Gliede; sie allein gehört uns wirklich an. Darauf beruht der Unterschied zwischen dem Denker und dem bloßen Gelehrten. Daher sieht der geistige Erwerb des Selbstdenkers aus, wie ein schönes Gemälde, das lebendig hervortritt, mit richtigem Lichte und Schatten, gehaltenem Ton, vollkommener Harmonie der Farben. Hingegen gleicht der geistige Erwerb des bloßen Gelehrten einer großen Palette, voll bunter Farben, allenfalls systematisch geordnet, aber ohne Harmonie, Zusammenhang und Bedeutung.

Lesen heißt mit einem fremden Kopfe, statt des eigenen, denken. Nun ist aber dem eigenen Denken, aus welchem allemal ein zusammen-

hängendes Ganzes, ein, wenn auch nicht streng abgeschlossenes, System sich zu entwickeln trachtet, nichts nachtheiliger, als ein, vermöge beständigen Lesens, zu starker Zufluß fremder Gedanken, weil diese, jeder einem andern Geiste entsprossen, einem andern Systeme angehörend, eine andere Farbe tragend, nie von selbst zu einem Ganzen des Denkens, des Wissens, der Einsicht und Ueberzeugung zusammenfließen, vielmehr eine leise babylonische Sprachverwirrung im Kopfe anrichten und dem Geiste, der sich mit ihnen überfüllt hat, nunmehr alle klare Einsicht benehmen und so ihn beinahe desorganisiren. Dieser Zustand ist an vielen Gelehrten wahrzunehmen und macht, daß sie an gesundem Verstande, richtigem Urtheil und praktischem Takte vielen Ungelehrten nachstehen, welche die von außen, durch Erfahrung, Gespräch und wenige Lektüre ihnen zugekommene geringe Kenntniß stets dem eigenen Denken untergeordnet und einverleibt haben. Eben Dieses nun thut, nach einem größern Maaßstabe, auch der wissenschaftliche Denker. Obgleich er nämlich viele Kenntnisse nöthig hat und daher viel lesen muß, so ist doch sein Geist stark genug, dies Alles zu bewältigen, es zu assimiliren, dem Systeme seiner Gedanken einzuverleiben und es so dem organisch zusammenhängenden Ganzen seiner immer wachsenden, großartigen Einsicht unterzuordnen, wobei sein eigenes Denken, wie der Grundbaß der Orgel, stets Alles beherrscht und nie von fremden Tönen übertäubt wird, wie Dies hingegen der Fall ist in den bloß polyhistorischen Köpfen, in welchen gleichsam Musikfetzen aus allen Tonarten durcheinanderlaufen und der Grundton gar nicht mehr zu finden ist.

Die Leute, welche ihr Leben mit Lesen zugebracht und ihre Weisheit aus Büchern geschöpft haben, gleichen denen, welche aus vielen Reisebeschreibungen sich genaue Kunde von einem Lande erworben haben. Diese können über Vieles Auskunft ertheilen; aber im Grunde haben sie doch keine zusammenhängende, deutliche, gründliche Kenntniß von der Beschaffenheit des Landes. Hingegen Die, welche ihr Leben mit Denken zugebracht haben, gleichen Solchen, die selbst in jenem Lande gewesen sind, sie allein wissen eigentlich, wovon die Rede ist, kennen die Dinge dort im Zusammenhang und sind wahrhaft darin zu Hause.

Zu einem Selbstdenker verhält sich der gewöhnliche Bücherphilosoph, wie zu einem Augenzeugen ein Geschichtsforscher; Jener redet aus eigener, unmittelbarer Auffassung der Sache. Daher stimmen alle Selbstdenker im Grunde doch überein, und ihre Verschiedenheit entspringt nur aus der des Standpunktes; wo aber dieser nichts ändert,

sagen sie alle Dasselbe. Denn sie sagen bloß aus, was sie objektiv aufgefaßt haben. Oft habe ich Sätze, die ich, ihrer Paradoxie wegen, nur zaudernd vor das Publikum brachte, nachmals, zu meinem freudigen Erstaunen, in alten Werken großer Männer ausgesprochen gefunden. — Der Bücherphilosoph hingegen berichtet, was Dieser gesagt und Jener gemeint und was dann wieder ein Anderer eingewandt hat u. s. w. Das vergleicht er, wägt es ab, kritisirt es und sucht so hinter die Wahrheit der Sachen zu kommen, wobei er dem kritischen Geschichtsschreiber ganz ähnlich wird. So wird er z. B. Untersuchungen anstellen, ob Leibniz wohl, zu irgend einer Zeit, auf eine Weile, ein Spinozist gewesen sei u. dgl. m. Recht deutliche Beispiele zu dem hier Gesagten liefern dem kuriosen Liebhaber Herbarts „Analytische Beleuchtung der Moral und des Naturrechts“, imgleichen dessen „Briefe über die Freiheit“. — Man könnte sich wundern über die viele Mühe, die so Einer sich giebt, da es scheint, daß, wenn er nur die Sache selbst ins Auge fassen wollte, er durch ein wenig Selbstdenken bald zum Ziele gelangen würde. Allein damit hat es einen kleinen Anstand, indem Solches nicht von unserm Willen abhängt, man kann jederzeit sich hinsetzen und lesen, nicht aber — und denken. Es ist nämlich mit Gedanken, wie mit Menschen; man kann nicht immer, nach Belieben, sie rufen lassen, sondern muß abwarten, daß sie kommen. Das Denken über einen Gegenstand muß sich von selbst einstellen, durch ein glückliches, harmonirendes Zusammentreffen des äußern Anlasses mit der innern Stimmung und Spannung; und gerade Das ist es, was jenen Leuten nie kommen will. Dies findet seine Erläuterung sogar an den unser persönliches Interesse betreffenden Gedanken. Wenn wir in einer solchen Angelegenheit einen Entschluß zu fassen haben, können wir wohl zu beliebig gewählter Zeit uns dazu hinsetzen, die Gründe überlegen und nun beschließen; denn oft will gerade dann unser Nachdenken darüber nicht Stand halten, sondern schweift ab zu andern Dingen, woran bisweilen sogar der Widerwille an der Angelegenheit schuld ist. Da sollen wir es nicht erzwingen wollen, sondern abwarten, daß auch dazu die Stimmung sich von selbst einstelle; sie wird es oft unvermuthet und wiederholt, und jede zu verschiedener Zeit verschiedene Stimmung wirft ein anderes Licht auf die Sache. Dieser langsame Hergang ist es, den man unter dem Reifen der Entschlüsse versteht. Denn das Pensum muß vertheilt werden, manches früher Uebersehene fällt uns dadurch ein, und auch der Widerwille wird sich dabei verlieren, indem die Sachen, deutlicher ins Auge gefaßt, meistens viel erträglicher erscheinen. — Eben so nun im

Theoretischen will die gute Stunde abgewartet sein und ist sogar der größte Kopf nicht jederzeit zum Selbstdenken fähig. Daher thut er wohl, die übrige Zeit zum Lesen zu benutzen, welches, wie gesagt, ein Surrogat des eigenen Denkens ist und dem Geiste Stoff zuführt, indem dabei ein Anderer für uns denkt, wiewohl stets auf eine Weise, die nicht die unsrige ist. Dieserhalb eben soll man nicht zu viel lesen, damit nicht der Geist sich an das Surrogat gewöhne und darüber die Sache selbst verlerne, also damit er nicht sich an schon ausgetretene Pfade gewöhne, und damit das Gehen eines fremden Gedankenganges ihn nicht dem eigenen entfremde. Am allerwenigsten soll man, des Lesens wegen, dem Anblick der realen Welt sich ganz entziehen, da der Anlaß und die Stimmung zum eigenen Denken ungleich öfter bei diesem, als beim Lesen sich einfindet. Denn das Anschauliche, das Reale, in seiner Ursprünglichkeit und Kraft, ist der natürliche Gegenstand des denkenden Geistes und vermag am leichtesten ihn tief zu erregen.

Nach diesen Betrachtungen wird es uns nicht wundern, daß der Selbstdenker und der Bücherphilosoph schon am Vortrage leicht zu erkennen sind, Jener am Gepräge des Ernstes, der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit, am Autoptischen aller seiner Gedanken und Ausdrücke, Dieser hingegen daran, daß Alles aus zweiter Hand ist, überkommene Begriffe, zusammengetrödelter Kram, matt und stumpf, wie der Abdruck eines Abdrucks, und sein aus konventionellen, ja, banalen Phrasen und gangbaren Modeworten bestehender Stil gleicht einem kleinem Staate, dessen Cirkulation aus lauter fremden Münzsorten besteht, weil er nicht selbst prägt.

So wenig, wie das Lesen, kann die bloße Erfahrung das Denken ersetzen. Die reine Empirie verhält sich zum Denken, wie Essen zum Verdauen und Assimiliren. Wenn jene sich brüstet, daß sie allein, durch ihre Entdeckungen, das menschliche Wissen gefördert habe, so ist es, wie wenn der Mund sich rühmen wollte, daß der Bestand des Leibes sein Werk allein sei.

Die Werke aller wirklich befähigten Köpfe unterscheiden sich von den übrigen durch den Charakter der Entschiedenheit und Bestimmtheit, nebst daraus entspringender Deutlichkeit und Klarheit, weil solche Köpfe allemal bestimmt und deutlich wußten, was sie ausdrücken wollten, — es mag nun in Prosa, in Versen, oder in Tönen gewesen sein. Diese Entschiedenheit und Klarheit mangelt den Uebrigen, und daran sind sie sogleich zu erkennen.

Das charakteristische Merkmal der Geister ersten Ranges ist die

Unmittelbarkeit aller ihrer Urtheile. Alles, was sie vorbringen, ist Resultat ihres selbsteigenen Denkens und kündigt sich, schon durch den Vortrag, überall als solches an. Sie haben sonach, gleich den Fürsten, eine Reichsunmittelbarkeit im Reiche der Geister, die Uebrigen sind alle mediatisirt, welches schon an ihrem Stil, der kein eigenes Gepräge hat, zu ersehen ist.

Jeder wahre Selbstdenker also gleicht insofern einem Monarchen, er ist unmittelbar und erkennt Niemanden über sich. Seine Urtheile, wie die Beschlüsse eines Monarchen, entspringen aus seiner eigenen Machtvollkommenheit und gehen unmittelbar von ihm selbst aus. Denn, so wenig wie der Monarch Befehle, nimmt er Autoritäten an, sondern läßt nichts gelten, als was er selbst bestätigt hat. — Das Vulgus der Köpfe hingegen, befangen in allerlei geltenden Meinungen, Autoritäten und Vorurtheilen, gleicht dem Volke, welches dem Gesetze und Befehle schweigend gehorcht.

Die Leute, welche so eifrig und eilig sind, strittige Fragen durch Anführung von Autoritäten zu entscheiden, sind eigentlich froh, wenn sie, statt eigenen Verstandes und Einsicht, daran es fehlt, fremde ins Feld stellen können. Ihre Zahl ist Legion. Denn, wie Seneka sagt: unus quisque mavult credere, quam judicare. Bei ihren Kontroversen ist danach die gemeinsam erwählte Waffe Autoritäten; damit schlagen sie aufeinander los, und wer etwa hineingerathen ist, thut nicht wohl, sich dagegen mit Gründen und Argumenten wehren zu wollen, denn gegen diese Waffe sind sie gehörnte Siegfriede, eingetaucht in die Fluth der Unfähigkeit zu denken und zu urtheilen, sie werden ihm daher ihre Autoritäten als ein argumentum ad verecundiam entgegenhalten und dann victoria schreien.

Im Reiche der Wirklichkeit, so schön, glücklich und anmuthig sie auch ausgefallen sein mag, bewegen wir uns doch stets nur unter dem Einfluß der Schwere, welcher unaufhörlich zu überwinden ist, hingegen sind wir, im Reiche der Gedanken, unkörperliche Geister, ohne Schwere und ohne Noth. Daher kommt kein Glück auf Erden dem gleich, welches ein schöner und fruchtbarer Geist, zur glücklichen Stunde, in sich selbst findet.

Die Gegenwart eines Gedankens ist wie die Gegenwart einer Geliebten. Wir meinen, diesen Gedanken werden wir nie vergessen und diese Geliebte könne uns nie gleichgültig werden. Allein aus den Augen, aus dem Sinn. Der schönste Gedanke läuft Gefahr, unwiederbringlich vergessen zu werden, wenn er nicht aufgeschrieben,

und die Geliebte, von uns geflohen zu werden, wenn sie nicht angetraut worden.

Es giebt Gedanken die Menge, welche Werth haben für Den, der sie denkt, aber nur wenige unter ihnen, welche die Kraft besitzen, noch durch Reperkussion, oder Reflexion, zu wirken, d. h. nachdem sie niedergeschrieben worden, dem Leser Antheil abzugewinnen.

Dabei hat aber doch nur Das wahren Werth, was Einer zunächst bloß für sich selbst gedacht hat. Mann kann nämlich die Denker eintheilen in solche, die zunächst für sich, und solche, die sogleich für Andere denken. Jene sind die ächten, sind die Selbstdenker, im zwiefachen Sinne des Wortes, sie sind die eigentlichen Philosophen. Denn ihnen allein ist es Ernst mit der Sache. Auch besteht der Genuß und das Glück ihres Daseins eben im Denken. Die andern sind die Sophisten, sie wollen scheinen, und suchen ihr Glück in Dem, was sie dadurch von Andern zu erlangen hoffen, hierin liegt ihr Ernst. Welcher von beiden Klassen Einer angehöre, läßt sich bald merken, an seiner ganzen Art und Weise. Lichtenberg ist ein Muster der ersten Art, Herder gehört schon der zweiten an.

Wenn man wohl erwägt, wie groß und wie nahe liegend das Problem des Daseins ist, dieses zweideutigen, gequälten, flüchtigen, traumartigen Daseins, — so groß und so nahe liegend, daß, sobald man es gewahr wird, es alle andern Probleme und Zwecke überschattet und verdeckt, — und wenn man nun vor Augen hat, wie alle Menschen, — einige wenige und seltene ausgenommen, — dieses Problems sich nicht deutlich bewußt, ja, seiner gar nicht inne zu werden scheinen, sondern um alles Andere eher, als darum, sich bekümmern, und dahinleben, nur auf den heutigen Tag und die fast nicht längere Spanne ihrer persönlichen Zukunft bedacht, indem sie jedes Problem entweder ausdrücklich ablehnen, oder hinsichtlich desselben sich bereitwillig abfinden lassen mit irgend einem Systeme der Volksmetaphysik und damit ausreichen, — wenn man, sage ich, Das wohl erwägt, so kann man der Meinung werden, daß der Mensch doch nur sehr im weitern Sinne ein denkendes Wesen heiße, und wird fortan über keinen Zug von Gedankenlosigkeit, oder Einfalt, sich sonderlich wundern, vielmehr wissen, daß der intellektuelle Gesichtskreis des Normalmenschen zwar über den des Thieres, — dessen ganzes Dasein, der Zukunft und Vergangenheit sich nicht bewußt, gleichsam eine einzige Gegenwart ist, — hinausgeht, aber doch nicht so unberechenbar weit, wie man wohl anzunehmen pflegt.

Diesem entspricht es sogar, daß man auch im Gespräche die Ge-

danken der meisten Menschen so kurz abgeschnitten findet, wie Häckerling, daher kein längerer Faden sich herausspinnen läßt.

Auch könnte unmöglich, wenn diese Welt von eigentlich denkenden Wesen bevölkert wäre, der Lärm jeder Art so unbeschränkt erlaubt und freigegeben sein, wie sogar der entsetzlichste und dabei zwecklose es ist. — Wenn nun aber gar schon die Natur den Menschen zum Denken bestimmt hätte, so würde sie ihm keine Ohren gegeben, oder diese wenigstens, wie bei den Fledermäusen, die ich darum beneide, mit luftdichten Schließklappen versehen haben. In Wahrheit aber ist er, gleich den andern, ein armes Thier, dessen Kräfte bloß auf die Erhaltung seines Daseins berechnet sind, weshalb es der stets offenen Ohren bedarf, welche, auch unbefragt und bei Nacht wie bei Tage, die Annäherung des Verfolgers ankündigen.

Ueber Schriftstellerei und Stil.

Zuvörderst giebt es zweierlei Schriftsteller, solche, die der Sache wegen, und solche, die des Schreibens wegen schreiben. Jene haben Gedanken gehabt, oder Erfahrungen gemacht, die ihnen mittheilenswerth erschienen, Diese brauchen Geld, und deshalb schreiben sie, für Geld. Sie denken zum Behuf des Schreibens. Man erkennt sie daran, daß sie ihre Gedanken möglichst lang ausspinnen und auch halbwahre, schiefe, forcirte und schwankende Gedanken ausführen, auch meistens das Helldunkel lieben, um zu scheinen, was sie nicht sind, weshalb ihrem Schreiben Bestimmtheit und volle Deutlichkeit abgeht. Man kann daher bald merken, daß sie um Papier zu füllen schreiben; bei unsern besten Schriftstellern kann man es mitunter, z. B. stellenweise in Lessings Dramaturgie und sogar in manchen Romanen Jean Paul's. Sobald man es merkt, soll man das Buch wegwerfen, denn die Zeit ist edel. Im Grunde aber betrügt der Autor den Leser, sobald er schreibt, um Papier zu füllen, denn sein Vorgeben ist, zu schreiben, weil er etwas mitzutheilen hat. — Honorar und Verbot des Nachdrucks sind im Grunde der Verderb der Litteratur. Schreibenswerthes schreibt nur, wer ganz allein der Sache wegen schreibt. Welch ein unschätzbarer Gewinn würde es sein, wenn, in allen Fächern einer Litteratur, nur wenige, aber vortreffliche Bücher existirten. Dahin aber kann es nie kommen, so lange Honorar zu verdienen ist. Denn es ist, als ob ein Fluch auf dem Gelde läge, jeder Schriftsteller wird schlecht, sobald er irgend des Gewinnes wegen schreibt. Die vortrefflichsten Werke der großen Männer sind alle aus der Zeit, als sie noch umsonst, oder für ein sehr geringes Honorar schreiben mußten. Also auch hier bewährt sich das spanische Sprichwort, honra y provecho no caben en un saco. (Ehre und Geld gehen nicht in denselben Sack.) — Der ganze Jammer der heutigen Litteratur in und

außer Deutschland hat zur Wurzel das Geldverdienen durch Bücherschreiben. Jeder, der Geld braucht, setzt sich hin und schreibt ein Buch, und das Publikum ist so dumm, es zu kaufen. Die sekundäre Folge davon ist der Verderb der Sprache.

Eine große Menge schlechter Schriftsteller lebt allein von der Narrheit des Publikums, nichts lesen zu wollen, als was heute gedruckt ist, — die Journalisten. Treffend benannt! Verdeutscht würde es heißen „Tagelöhner."

Wiederum kann man sagen, es gebe dreierlei Autoren, erstlich solche, welche schreiben, ohne zu denken. Sie schreiben aus dem Gedächtniß, aus Reminiscenzen, oder gar unmittelbar aus fremden Büchern. Diese Klasse ist die zahlreichste. — Zweitens solche, die während des Schreibens denken. Sie denken, um zu schreiben. Sind sehr häufig. — Drittens solche, die gedacht haben, ehe sie ans Schreiben gingen. Sie schreiben bloß, weil sie gedacht haben. Sind selten.

Jener Schriftsteller der zweiten Art, der das Denken bis zum Schreiben aufschiebt, ist dem Jäger zu vergleichen, der aufs Gerathewohl ausgeht; er wird schwerlich sehr viel nach Hause bringen. Hingegen wird das Schreiben des Schriftstellers der dritten, seltenen Art, einer Treibjagd gleichen, zu welcher das Wild zum voraus eingefangen und eingepfercht worden, um nachher haufenweise aus solchem Behältnisse herauszuströmen in einen anderen, ebenfalls umzäunten Raum, wo es dem Jäger nicht entgehen kann, so daß er es jetzt bloß mit dem Zielen und Schießen (der Darstellung) zu thun hat. Dies ist die Jagd, welche etwas abwirft. —

Sogar nun aber unter der kleinen Anzahl von Schriftstellern, die wirklich, ernstlich und zum voraus denken, sind wieder nur äußerst wenige, welche über *die Dinge selbst* denken; die übrigen denken bloß über *Bücher*, über das von Andern Gesagte. Sie bedürfen nämlich, um zu denken, der näheren und stärkeren Anregung durch fremde, gegebene Gedanken. Diese werden nun ihr nächstes Thema, daher sie stets unter dem Einflusse derselben bleiben, folglich nie eigentliche Originalität erlangen. Jene ersteren hingegen werden durch *die Dinge selbst* zum Denken angeregt, daher ihr Denken unmittelbar auf diese gerichtet ist. Unter ihnen allein sind Die zu finden, welche bleiben und unsterblich werden. — Es versteht sich, daß hier von hohen Fächern die Rede ist, nicht von Schriftstellern über das Branntweinbrennen.

Nur wer bei Dem, was er schreibt, den Stoff unmittelbar aus

seinem eigenen Kopfe nimmt, ist werth, daß man ihn lese. Aber Büchermacher, Kompendienschreiber, gewöhnliche Historiker u. a. m. nehmen den Stoff unmittelbar aus Büchern; aus diesen geht er in die Finger, ohne im Kopf auch nur Transitozoll und Visitation, geschweige Bearbeitung erlitten zu haben. (Wie gelehrt wäre nicht Mancher, wenn er alles Das wüßte, was in seinen eigenen Büchern steht!) Daher hat ihr Gerede oft so unbestimmten Sinn, daß man vergeblich sich den Kopf zerbricht, herauszubringen, was sie denn am Ende denken. Sie denken eben gar nicht. Das Buch, aus dem sie abschreiben, ist bisweilen eben so verfaßt; also ist es mit dieser Schriftstellerei, wie mit Gypsabdrücken von Abdrücken von Abdrücken u. s. f., wobei am Ende der Antinous zum kaum kenntlichen Umriß eines Gesichtes wird. Daher soll man Kompilatoren möglichst selten lesen, denn es ganz zu vermeiden ist schwer, indem sogar die Kompendien, welche das im Laufe vieler Jahrhunderte zusammengebrachte Wissen im engen Raum enthalten, zu den Kompilationen gehören.

Kein größerer Irrthum, als zu glauben, daß das zuletzt gesprochene Wort stets das richtigere, jedes später Geschriebene eine Verbesserung des früher Geschriebenen und jede Veränderung ein Fortschritt sei. Die denkenden Köpfe, die Menschen von richtigem Urtheil und die Leute, denen es Ernst mit der Sache ist, sind alle nur Ausnahmen, die Regel ist überall in der Welt das Geschmeiß, und dieses ist stets bei der Hand und emsig bemüht, das von jenen nach reiflicher Ueberlegung Gesagte auf seine Weise zu verschlimmbessern. Daher hüte sich, wer über einen Gegenstand sich belehren will, sogleich nur nach den neuesten Büchern darüber zu greifen, in der Voraussetzung, daß die Wissenschaften immer fortschreiten, und daß bei Abfassung derselben die älteren benutzt worden seien. Das sind sie wohl, aber wie? Der Schreiber versteht oft die älteren nicht gründlich, will doch dabei nicht geradezu ihre Worte gebrauchen, verballhornt und verhunzt daher das von ihnen sehr viel besser und deutlicher Gesagte, da sie aus eigener und lebendiger Sachkenntniß geschrieben haben. Oft läßt er das Beste, was sie herausgebracht haben, ihre treffendsten Erklärungen der Sache, ihre glücklichsten Bemerkungen, wieder fallen, weil er deren Werth nicht erkennt, das Prägnante nicht fühlt. Ihm ist nur das Platte und Seichte homogen. — Schon oft ist ein älteres, vortreffliches Buch durch neuere, schlechtere, des Geldes wegen abgefaßte, aber pretentiös auftretende und durch die Kameraden angepriesene verdrängt worden. In den Wissenschaften will Jeder, um sich geltend zu machen, etwas Neues zu Markte bringen; dies besteht oft bloß darin, daß er

das bisher geltende Richtige umstößt, um seine Flausen an die Stelle zu setzen; bisweilen gelingt es auf kurze Zeit, und dann kehrt man zum alten Richtigen zurück. Jenen Neuern ist es mit nichts in der Welt Ernst, als mit ihrer werthen Person; diese wollen sie geltend machen. Nun soll es schnell durch ein Paradoxon geschehen; die Sterilität ihrer Köpfe empfiehlt ihnen den Weg der Negation; nun werden längst erkannte Wahrheiten geleugnet, z. B. die Lebenskraft, das sympathische Nervensystem, die generatio aequivoca, Bichat's Trennung der Wirkung der Leidenschaften von der der Intelligenz, es wird zum krassen Atomismus zurückgekehrt. u. s. w. u. s. w. Daher ist oft der Gang der Wissenschaften ein retrograder. — Hieher gehören auch die Uebersetzer, welche ihren Autor zugleich berichtigen und bearbeiten, welches mir stets impertinent vorkommt. Schreibe du selbst Bücher, welche des Uebersetzens werth sind und laß Anderer Werke, wie sie sind. — Man lese also, wo möglich, die eigentlichen Urheber, Begründer und Erfinder der Sachen, oder wenigstens die anerkannten großen Meister des Fachs, und kaufe lieber die Bücher aus zweiter Hand, als ihren Inhalt. Weil aber freilich inventis aliquid addere facile est, so wird man, nach wohlgelegtem Grunde, mit den neueren Zuthaten sich bekannt zu machen haben. Im Ganzen also gilt hier, wie überall, diese Regel: das Neue ist selten das Gute, weil das Gute nur kurze Zeit das Neue ist.

Was einem Briefe die Aufschrift, das soll einem Buche sein Titel sein, also zunächst den Zweck haben, dasselbe dem Theil des Publikums zuzuführen, welchem sein Inhalt interessant sein kann. Daher soll der Titel bezeichnend, und da er wesentlich kurz ist, koncis, lakonisch, prägnant und womöglich ein Monogramm des Inhalts sein. Schlecht sind demnach die weitschweifigen, die nichtssagenden, die schielenden, zweideutigen, oder gar falschen und irreführenden Titel, welche letztere ihrem Buche das Schicksal der falsch überschriebenen Briefe bereiten können. Die schlechtesten aber sind die gestohlenen Titel, d. h. solche, die schon ein anderes Buch führt; denn sie sind erstlich ein Plagiat und zweitens der bündigste Beweis des allertotalsten Mangels an Originalität; denn wer deren nicht genug hat, seinem Buch einen neuen Titel zu ersinnen, wird noch viel weniger ihm einen neuen Inhalt zu geben fähig sein. Diesen verwandt sind die nachgeahmten, d. h. halb gestohlenen Titel, z. B. wenn lange, nachdem ich „über den Willen in der Natur" geschrieben habe, Oersted „über den Geist in der Natur" schreibt.

Ein Buch kann nie mehr sein, als der Abdruck der Gedanken

des Verfassers. Der Werth dieser Gedanken liegt entweder im Stoff, also in Dem, worüber er gedacht hat, oder in der Form, d. h. der Bearbeitung des Stoffes, also in Dem, was er darüber gedacht hat.

Das Worüber ist gar mannigfaltig, und eben so die Vorzüge, welche es den Büchern ertheilt. Aller empirische Stoff, also alles historisch, oder physisch, Thatsächliche, an sich selbst und im weitesten Sinne genommen, gehört hieher. Das Eigenthümliche liegt dabei im Objekt, daher das Buch wichtig sein kann, wer auch immer der Verfasser sei.

Beim Was hingegen liegt das Eigenthümliche im Subjekt. Die Gegenstände können solche sein, welche allen Menschen zugänglich und bekannt sind; aber die Form der Auffassung, das Was des Denkens, ertheilt hier den Werth und liegt im Subjekt. Ist daher ein Buch von dieser Seite vortrefflich und ohne Gleichen, so ist es sein Verfasser auch. Hieraus folgt, daß das Verdienst eines lesenswerthen Schriftstellers um so größer ist, je weniger es dem Stoffe verdankt, mithin sogar, je bekannter und abgenutzter dieser ist. So z. B. haben die drei großen griechischen Tragiker sämmtlich denselben Stoff bearbeitet.

Also soll man, wenn ein Buch berühmt ist, wohl unterscheiden, ob wegen des Stoffs, oder wegen der Form.

Ganz gewöhnliche und platte Menschen können, vermöge des Stoffs, sehr wichtige Bücher liefern, indem derselbe gerade nur ihnen zugänglich war; z. B. Beschreibungen ferner Länder, seltener Naturerscheinungen, angestellter Versuche, Geschichte, deren Zeuge sie gewesen, oder deren Quellen aufzusuchen und speciell zu studieren sie Mühe und Zeit verwendet haben.

Hingegen, wo es auf die Form ankommt, indem der Stoff Jedem zugänglich, oder gar schon bekannt ist, wo also nur das Was des Denkens über denselben der Leistung Werth geben kann, da vermag nur der eminente Kopf etwas Lesenswerthes zu liefern. Denn die Uebrigen werden allemal nur Das denken, was jeder Andere auch denken kann. Sie geben den Abdruck ihres Geistes; aber von dem besitzt Jeder schon selbst das Original.

Das Publikum jedoch wendet seine Theilnahme sehr viel mehr dem Stoff, als der Form zu, und bleibt eben dadurch in seiner höheren Bildung zurück. Am lächerlichsten legt es diesen Hang bei Dichterwerken an den Tag, indem es sorgfältig den realen Begebenheiten, oder den persönlichen Umständen des Dichters, welche ihnen zum Anlaß gedient haben, nachspürt; ja, diese werden ihm zuletzt

interessanter, als die Werke selbst, und es liest mehr über, als von Goethe, und studirt fleißiger die Faustsage, als den Faust. Und wenn schon Bürger sagt: „sie werden gelehrte Untersuchungen anstellen darüber, wer die Leonore eigentlich gewesen", so sehen wir Dies an Goethe buchstäblich in Erfüllung gehen, da wir schon viel gelehrte Untersuchungen über den Faust und die Faustsage haben. Sie sind und bleiben stoffartig. — Diese Vorliebe für den Stoff im Gegensatz der Form ist, wie wenn Einer die Form und Malerei einer schönen hetrurischen Vase unbeachtet ließe, um den Thon und die Farben derselben chemisch zu untersuchen.

Das diesem schlechten Hange fröhnende Unternehmen, durch den Stoff zu wirken, wird absolut verwerflich in Fächern, wo das Verdienst ausdrücklich in der Form liegen soll, — also in den poetischen. Dennoch sieht man häufig schlechte dramatische Schriftsteller bestrebt, mittelst des Stoffes das Theater zu füllen; so z. B. bringen sie jeden berühmten Mann, so nackt an dramatischen Vorgängen sein Leben auch gewesen sein mag, auf die Bühne, ja, bisweilen ohne auch nur abzuwarten, daß die mit ihm auftretenden Personen gestorben seien.

Der hier in Rede stehende Unterschied zwischen Stoff und Form behauptet sogar hinsichtlich der Konversation sein Recht. Zu dieser nämlich befähigt einen Mann zunächst Verstand, Urtheil, Witz und Lebhaftigkeit, welche der Konversation die Form geben. Sodann aber wird bald der Stoff derselben in Betrachtung kommen, also Das, worüber man mit dem Manne reden kann, seine Kenntnisse. Sind diese sehr gering, so kann nur ein ganz ungemein hoher Grad der obigen formellen Eigenschaften seiner Konversation Werth ertheilen, indem diese alsdann hinsichtlich ihres Stoffes auf die allgemein bekannten menschlichen und natürlichen Verhältnisse und Dinge verwiesen ist. Umgekehrt steht es, wenn diese formellen Eigenschaften einem Manne fehlen, hingegen seine Kenntnisse irgend einer Art seiner Konversation Werth ertheilen, der aber alsdann gänzlich auf ihrem Stoff beruht, gemäß dem spanischen Sprichwort: mas sabe el necio en su casa, que el sabio en la agena.

Das eigentliche Leben eines Gedankens dauert nur, bis er an den Grenzpunkt der Worte angelangt ist; da petrificirt er, ist fortan todt, aber unverwüstlich, gleich den versteinerten Thieren und Pflanzen der Vorwelt. Auch dem des Krystalls, im Augenblick des Anschießens, kann man sein momentanes eigentliches Leben vergleichen.

Sobald nämlich unser Denken Worte gefunden hat, ist es schon nicht mehr innig, noch im tiefsten Grunde ernst. Wo es anfängt für

Andere dazusein, hört es auf, in uns zu leben, wie das Kind sich von der Mutter ablöst, wenn es ins eigene Dasein tritt. Sagt doch auch der Dichter:

> „Ihr müßt mich nicht durch Widerspruch verwirren!
> Sobald man spricht, beginnt man schon zu irren."

Die Feder ist dem Denken, was der Stock dem Gehen; aber der leichteste Gang ist ohne Stock, und das vollkommenste Denken geht ohne Feder vor sich. Erst wenn man anfängt alt zu werden, bedient man sich gern des Stockes und gern der Feder.

Eine Hypothese führt in dem Kopfe, in welchem sie ein Mal Platz gewonnen hat, oder gar geboren ist, ein Leben, welches insofern dem eines Organismus gleicht, als sie von der Außenwelt nur das ihr Gedeihliche und Homogene aufnimmt, hingegen das ihr Heterogene und Verderbliche entweder gar nicht an sich kommen läßt, oder, wenn es ihr unvermeidlich zugeführt wird, es ganz unversehrt wieder excernirt.

Die Satire soll, gleich der Algebra, bloß mit abstrakten und unbestimmten, nicht mit konkreten Werthen, oder benannten Größen operiren, und an lebendigen Menschen darf man sie so wenig, wie die Anatomie, ausüben, bei Strafe seiner Haut und seines Lebens nicht sicher zu sein.

Um unsterblich zu sein, muß ein Werk so viele Trefflichkeiten haben, daß nicht leicht sich Einer findet, der sie alle faßt und schätzt, jedoch allezeit diese Trefflichkeit von Diesem, jene von Jenem erkannt und verehrt wird, wodurch der Kredit des Werkes, den langen Lauf der Jahrhunderte hindurch, und bei stets wechselndem Interesse, sich doch erhält, indem es bald in diesem, bald in jenem Sinne verehrt und nie erschöpft wird. — Der Urheber eines solchen aber, also Der, welcher auf ein Bleiben und Leben noch bei der Nachwelt Anspruch hat, kann nur ein Mensch sein, der nicht bloß unter seinen Zeitgenossen, auf der weiten Erde, seines Gleichen vergeblich sucht und von jedem Anderen, durch eine sehr merkliche Verschiedenheit, augenfällig absticht, sondern der, wenn er sogar, wie der ewige Jude, mehrere Generationen durchwanderte, sich dennoch im selben Falle befinden würde, kurz, Einer, von dem das Ariostische lo fece natura, e poi ruppe lo stampo wirklich gilt. Denn sonst wäre nicht einzusehen, warum seine Gedanken nicht untergehen sollten, wie alle anderen.

Zu fast jeder Zeit ist, wie in der Kunst, so auch in der Litteratur, irgend eine falsche Grundansicht, oder Weise, oder Manier, im Schwange und wird bewundert. Die gemeinen Köpfe sind eifrig be-

müht, solche sich anzueignen und sie zu üben. Der Einsichtige erkennt und verschmäht sie: er bleibt außer der Mode. Aber nach einigen Jahren kommt auch das Publikum dahinter und erkennt die Fakse für Das, was sie ist, verlacht sie jetzt und die bewunderte Schminke aller jener manierirten Werke fällt ab, wie eine schlechte Gypsverzierung von der damit bekleideten Mauer, und wie diese stehen sie alsdann da. Nicht ärgern also, sondern freuen soll man sich, wenn irgend eine schon lange im Stillen wirkende falsche Grundansicht ein Mal entschieden, laut und deutlich ausgesprochen wird; denn nunmehr wird das Falsche derselben bald gefühlt, erkannt und endlich ebenfalls ausgesprochen werden. Es ist damit, wie wenn ein Absceß aufgeht.

Gegen die gewissenlose Tintenklexerei unserer Zeit und gegen die demnach immer höher steigende Sündfluth unnützer und schlechter Bücher sollten die Litteraturzeitungen der Damm sein, indem solche, unbestechbar, gerecht und strenge urtheilend, jedes Machwerk eines Unberufenen, jede Schreiberei, mit welcher der leere Kopf dem leeren Beutel zu Hülfe kommen will, folglich wohl $^{9}/_{10}$ aller Bücher, schonungslos geißelten und dadurch pflichtgemäß dem Schreibekitzel und der Prellerei entgegenarbeiteten, statt solche dadurch zu befördern, daß ihre niederträchtige Toleranz im Bunde steht mit Autor und Verleger, um dem Publikum Zeit und Geld zu rauben. In der Regel sind die Schriftsteller Professoren oder Litteraten, die, bei niedrigen Gehalten und schlechten Honoraren, aus Geldbedürfniß schreiben; da nun ihr Zweck ein gemeinsamer ist, so haben sie ein gemeinschaftliches Interesse, halten zusammen, unterstützen einander wechselseitig, und Jeder redet dem Anderen das Wort; hieraus entspringen alle die lobenden Berichte über schlechte Bücher, welche den Inhalt der Litteraturzeitungen ausmachen, deren Motto daher sein sollte: „Leben und leben lassen!" (Und das Publikum ist so einfältig, lieber das Neue, als das Gute zu lesen.) Ist, oder war, etwa Eine unter ihnen, welche sich rühmen kann, nie die nichtswürdigste Schreiberei gelobt, nie das Vortreffliche getadelt und herabgesetzt, oder verschmitzterweise, um die Blicke davon abzulenken, es als unbedeutend behandelt zu haben? ist Eine, welche stets die Auswahl des Anzuzeigenden gewissenhaft nach der Wichtigkeit der Bücher, und nicht nach Gevatterrekommendationen, kollegialischen Rücksichten, oder gar Verlegerschmiergeld, getroffen hat? Sieht nicht Jeder, der kein Neuling ist, sobald er ein Buch stark gelobt oder sehr getadelt findet, fast mechanisch sogleich zurück nach der Verlegerfirma? Bestände hingegen eine Litteraturzeitung, wie die oben verlangte, so würde jedem Schriftsteller, jedem

geistlosen Kompilator, jedem Abschreiber aus fremden Büchern, jedem hohlen, unfähigen, anstellungshungrigen Philosophaster, jedem verblasenen, eitelen Poetaster, die Aussicht auf den Pranger, an welchem sein Machwerk nun bald und unfehlbar zu stehen hätte, die juckenden Schreibefinger lähmen, zum wahren Heil der Litteratur, in welcher das Schlechte nicht etwa bloß unnütz, sondern positiv verderblich ist. Nun aber sind die allermeisten Bücher schlecht und hätten sollen ungeschrieben bleiben; folglich sollte das Lob so selten sein, wie es jetzt, unter dem Einfluß persönlicher Rücksichten und der Maxime accedas socius, laudes lauderis ut absens, der Tadel ist. Es ist durchaus falsch, die Toleranz, welche man gegen stumpfe, hirnlose Menschen, in der Gesellschaft, die überall von ihnen wimmelt, nothwendig haben muß, auch auf die Litteratur übertragen zu wollen. Denn hier sind sie unverschämte Eindringlinge, und hier das Schlechte herabzusetzen, ist Pflicht gegen das Gute; denn wem nichts für schlecht gilt, dem gilt auch nichts für gut. Ueberhaupt ist in der Litteratur die Höflichkeit, welche aus der Gesellschaft stammt, ein fremdartiges, sehr oft schädliches Element, weil sie verlangt, daß man das Schlechte gut heißt und dadurch den Zwecken der Wissenschaft, wie der Kunst, gerade entgegenarbeitet. Freilich könnte eine Litteraturzeitung, wie ich sie will, nur von Leuten geschrieben werden, in welchen unbestechbare Redlichkeit mit seltenen Kenntnissen und noch seltenerer Urtheilskraft vereint wäre; demnach könnte ganz Deutschland allerhöchstens und kaum eine solche Litteraturzeitung zu Stande bringen, die dann aber dastehen würde als ein gerechter Areopag, und zu der jedes Mitglied von den sämmtlichen Andern gewählt sein müßte, statt daß jetzt die Litteraturzeitungen von Universitätsgilden, oder Litteraturcliquen, im Stillen vielleicht gar von Buchhändlern, zum Nutzen des Buchhandels, betrieben werden und, in der Regel, einige Koalitionen schlechter Köpfe zum Nichtaufkommenlassen des Guten enthalten. Nirgends ist mehr Unredlichkeit, als in der Litteratur; das sagt schon Goethe, wie ich im „Willen in der Natur", S. 22 (2. und 3. Aufl. 17) des Näheren berichtet habe.

Vor allen Dingen daher müßte jenes Schild aller litterarischen Schurkerei, die Anonymität, dabei wegfallen. In Litteraturzeitungen hat zu ihrer Einführung der Vorwand gedient, daß sie den redlichen Recensenten, den Warner des Publikums, schützen sollte gegen den Groll des Autors und seiner Gönner. Allein, gegen einen Fall dieser Art, werden hundert sein, wo sie bloß dient, Den, der was er sagt nicht vertreten kann, aller Verantwortlichkeit zu entziehen, oder wohl

gar, die Schande Dessen zu verhüllen, der feil und niederträchtig genug ist, für ein Trinkgeld vom Verleger, ein schlechtes Buch dem Publikum anzupreisen. Oft auch dient sie bloß, die Obskurität, Inkompetenz und Unbedeutsamkeit des Urtheilenden zu bedecken. Es ist unglaublich, welche Frechheit sich der Burschen bemächtigt, und vor welchen litterarischen Gaunereien sie nicht zurückbeben, wenn sie unter dem Schatten der Anonymität sich sicher wissen. — Wie es Universal-Medicinen giebt, so ist Folgendes eine Universal-Antikritik, gegen alle anonymen Recensionen, gleichviel, ob sie das Schlechte gelobt, oder das Gute getadelt haben: „Hallunke, nenne dich! Denn vermummt und verkappt Leute anfallen, die mit offenem Angesicht einhergehen, das thut kein ehrlicher Mann; das thun Buben und Schufte. — Also: Hallunke nenne dich!" probatum est.

Schon Rousseau hat, in der Vorrede zur Neuen Heloise gesagt: tout honnête homme doit avouer les livres qu'il publie, das heißt auf Deutsch: „Jeder ehrliche Mann setzt seinen Namen unter Das, was er schreibt," und allgemein bejahende Sätze lassen sich per contrapositionem umkehren. Wie viel mehr noch gilt dies von polemischen Schriften, wie doch Recensionen meistens sind! weshalb Riemer ganz Recht hat, wenn er in seinen „Mittheilungen über Goethe", S. XXIX der Vorrede sagt: „Ein offener, dem Gesicht sich „stellender Gegner ist ein ehrlicher, gemäßigter, einer mit dem man „sich verständigen, vertragen und aussöhnen kann; ein versteckter hin„gegen ist ein niederträchtiger, feiger Schuft, der nicht so viel „Herz hat, sich zu Dem zu bekennen, was er urtheilt, dem also nicht „ein Mal etwas an seiner Meinung liegt, sondern nur an der heim„lichen Freude, unerkannt und ungestraft sein Müthchen zu kühlen." Dies wird eben auch Goethe's Meinung gewesen sein; denn die sprach meistens aus Riemern. Ueberhaupt aber gilt Rousseau's Regel von jeder Zeile, die zum Drucke gegeben wird. Würde man es leiden, wenn ein maskirter Mensch das Volk haranguiren, oder sonst vor einer Versammlung reden wollte? und gar wenn er dabei Andere angriffe und mit Tadel überschüttete? würden nicht alsbald seine Schritte zur Thür hinaus von fremden Fußtritten beflügelt werden?

Die in Deutschland endlich erlangte und sogleich auf das Ehrloseste mißbrauchte Preßfreiheit sollte wenigstens durch ein Verbot aller Anonymität und Pseudonymität bedingt sein, damit Jeder für Das, was er durch das weitreichende Sprachrohr der Presse öffentlich verkündet, wenigstens mit seiner Ehre verantwortlich wäre, wenn er noch eine hat, und wenn keine, damit sein Name seine Rede

neutralisirte. Ein anonymer Recensent ist ein Kerl, der Das, was er über Andere und ihre Arbeit der Welt berichtet und respektive verschweigt, nicht vertreten will und daher sich nicht nennt. Alles anonyme Recensiren ist auf Lug und Trug abgesehen. Daher, wie die Polizei nicht zuläßt, daß man maskirt auf den Gassen einhergehe, sollte sie nicht leiden, daß man anonym schreibt. Anonyme Litteraturzeitungen sind ganz eigentlich der Ort, wo ungestraft Unwissenheit über Gelehrsamkeit und Dummheit über Verstand zu Gericht sitzt, und wo das Publikum ungestraft belogen, auch um Geld und Zeit, durch Lob des Schlechten, geprellt wird. Und so etwas wird geduldet? Ist denn nicht die Anonymität die feste Burg aller litterarischen, zumal publicistischen Schurkerei? Sie muß also eingerissen werden, bis auf den Grund, d. h. so, daß selbst jeder Zeitungsartikel überall vom Namen des Abfassers begleitet sein solle, unter schwerer Verantwortlichkeit des Redakteurs für die Richtigkeit der Unterschrift. Dadurch würden, weil auch der Unbedeutendeste doch in seinem Wohnorte gekannt ist, zwei Dritttheile der Zeitungslügen wegfallen und die Frechheit mancher Giftzunge in Schranken gehalten werden. In Frankreich greift man eben jetzt die Sache so an.

In der Litteratur aber sollten, so lange jenes Verbot nicht existirt, alle redlichen Schriftsteller sich vereinigen, die Anonymität durch das Brandmarck der öffentlich, unermüdlich und täglich ausgesprochenen äußersten Verachtung zu proskribiren, und auf alle Weise die Erkenntniß zur Geltung zu bringen, daß anonymes Recensiren eine Nichtswürdigkeit und Ehrlosigkeit ist. Leute, die nicht anonym geschrieben haben, anonym anzugreifen, ist offenbar ehrlos. Wer anonym schreibt und polemisirt, hat eo ipso die Präsumtion gegen sich, daß er das Publikum betrügen, oder ungefährdet Anderer Ehre antasten will. Daher sollte jede, selbst die ganz beiläufige und außerdem nicht tadelnde Erwähnung eines anonymen Recensenten nur mittelst Epitheta, wie „der feige anonyme Lump da und da“, oder „der verkappte anonyme Schuft in jener Zeitschrift“ u. s. f. geschehen. Dies ist wirklich der anständige und passende Ton, von solchen Gesellen zu reden, damit ihnen das Handwerk verleidet werde. Denn offenbar kann auf irgend welche persönliche Achtung Jeder doch nur in sofern Anspruch haben, als er sehen läßt, wer er sei, damit man wisse, wen man vor sich habe, nicht aber wer verkappt und vermummt einherschleicht und sich dabei unnütz macht; vielmehr ist ein Solcher ipso facto vogelfrei. Er ist *Οδυσσευς Ουτις*, Mr. Nobody (Herr Niemand), und Jedem steht es frei, zu erklären, daß Mr. Nobody ein Schuft sei.

Daher man jeden anonymen Recensenten besonders in Antikritiken sogleich per Schuft und Hundsfott traktiren soll und nicht, wie einige von dem Pack besudelte Autoren aus Feigheit thun, mit „der verehrte Herr Recensent.“ „Ein Hundsfott, der sich nicht nennt!“ muß die Losung aller ehrlichen Schriftsteller sein. Und wenn nun nachmals Einer sich das Verdienst erwirbt, so einem durch die Spießruthen gelaufenen Gesellen die Nebelkappe abzuziehen und ihn, beim Ohr gefaßt, heranzuschleppen, so wird die Nachteule bei Tage großen Jubel erregen. — Bei jeder mündlichen Verläumdung, die man vernimmt, äußert der erste Ausbruch der Indignation, in der Regel sich durch ein „Wer sagt Das?“ — Aber da bleibt die Anonymität die Antwort schuldig.

Eine besonders lächerliche Impertinenz solcher anonymer Kritiker ist, daß sie, wie die Könige, per Wir sprechen, während sie nicht nur im Singular, sondern im Diminutiv, ja, im Humilitiv reden sollten, z. B. „meine erbärmliche Wenigkeit, meine feige Verschmitztheit, meine verkappte Inkompetenz, meine geringe Lumpacität“ u. s. w. So geziemt es sich verkappten Gaunern, diesen aus dem finstern Loch eines „litterarischen Winkelblattes“ herauszischenden Blindschleichen, zu reden, welchen das Handwerk endlich gelegt werden muß. Anonymität ist in der Litteratur, wie die materielle Gaunerei in der bürgerlichen Gemeinschaft ist. „Nenne dich, Lump, oder schweige!“ muß die Losung sein. Bis dahin mag man, bei Kritiken ohne Unterschrift, sofort suppliren: Gauner! — Das Gewerbe mag Geld einbringen, aber Ehre bringt es nicht ein. Denn bei Angriffen ist Herr Anonymus ohne Weiteres Herr Schuft, und Hunderte gegen Eins ist zu wetten, daß wer sich nicht nennen will, darauf ausgeht das Publikum zu betrügen. Bloß anonyme Bücher ist man berechtigt anonym zu recensiren. Ueberhaupt würden mit der Anonymität $^{99}/_{100}$ aller litterarischen Schurkereien wegfallen. Bis das Gewerbe proskribirt ist, sollte man, bei entstehendem Anlaß, sich an den Menschen, der die Boutique hält (Vorstand und Unternehmer des anonymen Recensions-Instituts) halten, ihn für Das, was seine Löhnlinge gesündigt haben, unmittelbar selbst verantwortlich machen, und zwar in dem Tone, zu welchem sein Gewerbe uns das Recht giebt. Keine Lüge ist so frech, daß ein anonymer Recensent sie sich nicht erlauben sollte; er ist ja nicht verantwortlich. — Ich meines Theils würde eben so gern einer Spielbank, oder einem Bordell vorstehen, als so einer anonymen Recensentenhöhle*).

*) Variante: Lug-, Trug- und Verläumdungsanstalt.

Der Stil ist die Physiognomie des Geistes. Sie ist untrüglicher, als die des Leibes. Fremden Stil nachahmen heißt eine Maske tragen. Wäre diese auch noch so schön, so wird sie, durch das Leblose, bald insipid und unerträglich, so daß selbst das häßlichste lebendige Gesicht besser ist. Darum gleichen denn auch die lateinisch schreibenden Schriftsteller, welche den Stil der Alten nachahmen, doch eigentlich den Masken; man hört nämlich wohl was sie sagen, aber man sieht nicht auch dazu ihre Physiognomie, den Stil. Wohl aber sieht man auch diesen in den lateinischen Schriften der Selbstdenker, welche sich zu jener Nachahmung nicht bequemt haben, wie z. B. Scotus Erigena, Petrarka, Baco, Kartesius, Spinoza u. a. m.

Affektation im Stil ist dem Gesichterschneiden zu vergleichen. — Die Sprache, in welcher man schreibt, ist die Nationalphysiognomie; sie stellt große Unterschiede fest, — von der griechischen bis zur karaibischen.

Um über den Werth der Geistesprodukte eines Schriftstellers eine vorläufige Schätzung anzustellen, ist es nicht gerade nothwendig, zu wissen, worüber, oder was er gedacht habe, dazu wäre erfordert, daß man alle seine Werke durchläse, — sondern zunächst ist es hinreichend, zu wissen, wie er gedacht habe. Von diesem Wie des Denkens nun, von dieser wesentlichen Beschaffenheit und durchgängigen Qualität desselben, ist ein genauer Abdruck sein Stil. Dieser zeigt nämlich die formelle Beschaffenheit aller Gedanken eines Menschen, welche sich stets gleich bleiben muß, was und worüber er auch denken möge. Man hat daran gleichsam den Teig, aus dem er alle seine Gestalten knetet, so verschieden sie auch sein mögen. Wie daher Eulenspiegel dem Fragenden, wie lange er, bis zum nächsten Orte, noch zu gehen habe, die scheinbar ungereimte Antwort gab „Gehe!", in der Absicht, erst aus seinem Gange zu ermessen, wie weit er, in einer gegebenen Zeit, kommen würde, so lese ich aus einem Autor ein Paar Seiten, und weiß dann schon ungefähr, wie weit er mich fördern kann.

Im stillen Bewußtsein dieses Bewandtnisses der Sache, sucht jeder Mediokre seinen, ihm eigenen und natürlichen Stil zu maskiren. Dies nöthigt ihn zunächst, auf alle Naivetät zu verzichten, wodurch diese das Vorrecht der überlegenen und sich selbst fühlenden, daher mit Sicherheit auftretenden Geister bleibt. Jene Alltagsköpfe nämlich können schlechterdings sich nicht entschließen, zu schreiben, wie sie denken, weil ihnen ahnet, daß alsdann das Ding ein gar einfältiges Ansehen erhalten könnte. Es wäre aber immer doch etwas. Wenn sie also nur ehrlich zu Werke gehen und das Wenige und Gewöhnliche, was sie

wirklich gedacht haben, sowie sie es gedacht haben, einfach mittheilen wollten, so würden sie lesbar und sogar, in der ihnen angemessenen Sphäre, belehrend sein. Allein, statt Dessen, streben sie nach dem Schein, viel mehr und tiefer gedacht zu haben, als der Fall ist. Sie bringen demnach, was sie zu sagen haben, in gezwungenen, schwierigen Wendungen, neu geschaffenen Wörtern und weitläuftigen, um den Gedanken herumgehenden und ihn verhüllenden Perioden vor. Sie schwanken zwischen dem Bestreben, denselben mitzutheilen, und dem, ihn zu verstecken. Sie möchten ihn so aufstutzen, daß er ein gelehrtes, oder tiefsinniges Ansehen erhielte, damit man denke, es stecke viel mehr dahinter, als man zur Zeit gewahr wird. Demnach werfen sie ihn bald stückweise hin, in kurzen, vieldeutigen und paradoxen Aussprüchen, die viel mehr anzudeuten scheinen, als sie besagen (herrliche Beispiele dieser Art liefern Schellings naturphilosophische Schriften), bald wieder bringen sie ihren Gedanken unter einem Schwall von Worten vor, mit der unerträglichsten Weitschweifigkeit, als brauchte es Wunder welche Anstalten, den tiefen Sinn desselben verständlich zu machen, — während es ein ganz simpler Einfall, wo nicht gar eine Trivialität ist (Fichte, in seinen populären Schrtften, und hundert elende, nicht nennenswerthe Strohköpfe, in ihren philosophischen Lehrbüchern, liefern Beispiele in Fülle), oder aber sie befleißigen sich irgend einer beliebig angenommenen, vornehm sein sollenden Schreibart, z. B. einer so recht κατ' ἐξοχην gründlichen und wissenschaftlichen, wo man dann von der narkotischen Wirkung lang gesponnener, gedankenleerer Perioden zu Tode gemartert wird (Beispiele hievon geben besonders jene unverschämtesten aller Sterblichen, die Hegelianer, in der Hegelzeitung vulgo Jahrbücher der wissenschaftlichen Litteratur), oder gar sie haben es auf eine geistreiche Schreibart abgesehen, wo sie dann verrückt werden zu wollen scheinen u. dgl. m. Alle solche Bemühungen, durch welche sie das nascetur ridiculus mus hinauszuschieben suchen, machen es oft schwer, aus ihren Sachen herauszubringen, was sie denn eigentlich wollen. Zudem aber schreiben sie auch Worte, ja, ganze Perioden hin, bei denen sie selbst nichts denken, jedoch hoffen, daß ein Anderer etwas dabei denken werde. Allen solchen Anstrengungen liegt nichts Anderes zum Grunde, als das unermüdliche, stets auf neuen Wegen sich versuchende Bestreben, Worte für Gedanken zu verkaufen, und, mittelst neuer, oder in neuem Sinne gebrauchter Ausdrücke, Wendungen und Zusammensetzungen jeder Art, den Schein des Geistes hervorzubringen, um den so schmerzlich gefühlten Mangel desselben zu ersetzen. Belustigend ist es, zu sehen, wie, zu diesem Zwecke, bald diese bald

jene Manier versucht wird, um sie als eine den Geist vorstellende Maske vorzunehmen, welche dann auch wohl auf eine Weile die Unerfahrenen täuscht, bis auch sie eben als todte Maske erkannt, verlacht und dann gegen eine andere vertauscht wird. Da sieht man die Schriftsteller bald dithyrambisch, wie besoffen, und bald, ja schon auf der nächsten Seite, hochtrabend, ernst, gründlich gelehrt, bis zur schwerfälligsten, kleinkauendsten Weitschweifigkeit, gleich der des weiland Christian Wolf, wiewohl im modernen Gewande. Am längsten aber hält die Maske der Unverständlichkeit vor, jedoch nur in Deutschland, wo sie, von Fichte eingeführt, von Schelling vervollkommnet, endlich in Hegel ihren höchsten Klimax erreicht hat; stets mit glücklichstem Erfolge. Und doch ist nichts leichter, als so zu schreiben, daß kein Mensch es versteht, wie hingegen nichts schwerer, als bedeutende Gedanken so auszudrücken, daß Jeder sie verstehen muß. Alle oben angeführten Künste nun aber macht die wirkliche Anwesenheit des Geistes entbehrlich; denn sie erlaubt, daß man sich zeige, wie man ist, und bestätigt allezeit den Ausspruch des Horaz:

scribendi recte sapere est et principium et fons.

Jene aber machen es wie gewisse Metallarbeiter, welche hundert verschiedene Kompositionen versuchen, die Stelle des einzigen, ewig unersetzlichen Goldes zu vertreten. Vielmehr aber sollte, ganz im Gegentheil, ein Autor sich vor nichts mehr hüten, als vor dem sichtbaren Bestreben, mehr Geist zeigen zu wollen, als er hat, weil Dies im Leser den Verdacht erweckt, daß er dessen sehr wenig habe, da man immer und in jeder Art nur Das affektirt, was man nicht wirklich besitzt. Eben deshalb ist es ein Lob, wenn man einen Autor naiv nennt, indem es besagt, daß er sich zeigen darf, wie er ist. Ueberhaupt zieht das Naive an; die Unnatur hingegen schreckt überall zurück. Auch sehen wir jeden wirklichen Denker bemüht, seine Gedanken so rein, deutlich, sicher und kurz, wie nur möglich, auszusprechen. Demgemäß ist Simplicität stets ein Merkmal, nicht allein der Wahrheit, sondern auch des Genies gewesen. Der Stil erhält die Schönheit vom Gedanken, statt daß, bei jenen Scheindenkern, die Gedanken durch den Stil schön werden sollen. Ist doch der Stil der bloße Schattenriß des Gedankens; undeutlich oder schlecht schreiben, heißt dumpf, oder konfus denken.

Daher nun ist die erste, ja, schon für sich allein beinahe ausreichende Regel des guten Stils diese, daß man etwas zu sagen habe: o, damit kommt man weit! Aber die Vernachlässigung derselben ist ein Grundcharakterzug der philosophischen und überhaupt aller re-

flektirenden Schriftsteller in Deutschland, besonders seit Fichte. Allen solchen Schreibern nämlich ist anzumerken, daß sie etwas zu sagen scheinen wollen, während sie nichts zu sagen haben. Diese durch die Pseudophilosophen der Universitäten eingeführte Weise kann man durchgängig und selbst bei den ersten litterarischen Notabilitäten der Zeitperiode beobachten. Sie ist die Mutter des geschrobenen, vagen, zweideutigen ja, vieldeutigen Stils, ingleichen des weitläuftigen und schwerfälligen, des stile empesé, nicht weniger des unnützen Wortschwalls, endlich auch des Versteckens der bittersten Gedankenarmuth unter ein unermüdliches, klappermühlenhaftes, betäubendes Gesalbader, daran man stundenlang lesen kann, ohne irgend eines deutlich ausgeprägten und bestimmten Gedankens habhaft zu werden. Von dieser Art und Kunst liefern jene berüchtigten „Halle'schen, nachher „Deutschen Jahrbücher" fast durchweg auserlesene Muster. Inzwischen hat die deutsche Gelassenheit sich gewöhnt, dergleichen Wortkram jeder Art, Seite nach Seite zu lesen, ohne sonderlich zu wissen, was der Schreiber eigentlich will: sie meint eben, Das gehöre sich so, und kommt nicht dahinter, daß er bloß schreibt, um zu schreiben. Ein guter, gedankenreicher Schriftsteller hingegen erwirbt sich bei seinem Leser bald den Kredit, daß er im Ernst und wirklich etwas zu sagen habe, wenn er spricht, und Dies giebt dem verständigen Leser die Geduld, ihm aufmerksam zu folgen. Ein solcher Schriftsteller wird auch, eben weil er wirklich etwas zu sagen hat, sich stets auf die einfache und entschiedenste Weise ausdrücken, weil ihm daran liegt, gerade den Gedanken, den er jetzt hat, auch im Leser zu erwecken und keinen andern. Demnach wird er mit Boileau sagen dürfen:

Ma pensée au grand jour partout s'offre et s'expose,
Et mon vers, bien ou mal, dit toujours quelque chose;

während von jenen vorher Geschilderten das et qui parlant beaucoup ne disent jamais rien desselben Dichters gilt. Zur Charakteristik derselben gehört nun auch Dies, daß sie, womöglich, alle entschiedenen Ausdrücke vermeiden, um nöthigenfalls immer noch den Kopf aus der Schlinge ziehen zu können; daher wählen sie in allen Fällen den abstrakteren Ausdruck, Leute von Geist hingegen den konkreteren, weil dieser die Sache der Anschaulichkeit näher bringt, welche die Quelle aller Evidenz ist. Jene Vorliebe für das Abstrakte läßt sich durch viele Beispiele belegen; ein besonders lächerliches aber ist dieses, daß man in der deutschen Schriftstellerei dieser letzten zehn Jahre fast überall, wo „bewirken" oder „verursachen" stehen sollte, „bedingen"

findet, weil Dies, als abstrakter und unbestimmter, weniger besagt (nämlich „nicht ohne Dieses“ statt „durch Dieses“) und daher immer noch Hinterthürchen offen läßt, die Denen gefallen, welchen das stille Bewußtsein ihrer Unfähigkeit eine beständige Furcht vor allen entschiedenen Ausdrücken einflößt. Bei Andern jedoch wirkt hier bloß der nationale Hang, in der Litteratur jede Dummheit, wie im Leben jede Ungezogenheit, sogleich nachzuahmen, welche durch das schnelle Umsichgreifen Beider belegt wird, während ein Engländer bei Dem, was er schreibt, wie bei Dem, was er thut, sein eigenes Urtheil zu Rathe zieht; dies ist im Gegentheil Niemanden weniger nachzurühmen, als dem Deutschen. In Folge des besagten Hergangs sind die Worte „bewirken“ und „verursachen“ aus der Büchersprache der letzten zehn Jahre fast ganz verschwunden und überall ist bloß von „bedingen“ die Rede. Die Sache ist, des charakteristisch Lächerlichen wegen, erwähnenswerth.

Man könnte die Geistlosigkeit und Langweiligkeit der Schriften der Alltagsköpfe sogar daraus ableiten, daß sie immer nur mit halbem Bewußtsein reden, nämlich den Sinn ihrer eigenen Worte nicht selbst eigentlich verstehen, da solche bei ihnen ein Erlerntes und fertig Aufgenommenes sind; daher sie mehr die ganzen Phrasen (phrases banales) als die Worte zusammengefügt haben. Hieraus entspringt der sie charakterisirende fühlbare Mangel an deutlich ausgeprägten Gedanken, weil eben der Prägestempel zu solchen, das eigene klare Denken, ihnen abgeht; statt ihrer finden wir ein unbestimmtes dunkles Wortgewebe, gangbare Redensarten, abgenutzte Wendungen und Modeausdrücke. In Folge davon gleicht ihr nebliches Geschreibe einem Druck mit schon oft gebrauchten Typen. — Leute von Geist hingegen reden, in ihren Schriften, wirklich zu uns, und daher vermögen sie, uns zu beleben und zu unterhalten; nur sie stellen die einzelnen Worte mit vollem Bewußtsein, mit Wahl und Absicht zusammen. Daher verhält ihr Vortrag sich zu dem der oben Geschilderten wie ein wirklich gemaltes Bild zu einem mit Schablonen verfertigten; dort nämlich liegt in jedem Wort wie in jedem Pinselstrich, specielle Absicht, hier hingegen ist Alles mechanisch aufgesetzt. Denselben Unterschied kann man in der Musik beobachten. Denn überall ist es stets die Allgegenwart des Geistes in allen Theilen, welche die Werke des Genies charakterisirt; sie ist der von Lichtenberg bemerkten Allgegenwart der Seele Garricks in allen Muskeln seines Körpers analog.

In Hinsicht auf die oben angeregte Langweiligkeit der Schriften

ist jedoch die allgemeine Bemerkung beizubringen, daß es zwei Arten von Langweiligkeit giebt, eine objektive und eine subjektive. Die objektive entspringt allemal aus dem hier in Rede stehenden Mangel, also daraus, daß der Autor gar keine vollkommen deutliche Gedanken, oder Erkenntnisse, mitzutheilen hat. Denn wer solche hat, arbeitet auf seinen Zweck, die Mittheilung derselben, in gerader Linie hin, liefert daher überall deutlich ausgeprägte Begriffe und ist sonach weder weitschweifig, noch nichtssagend, noch konfus, folglich nicht langweilig. Selbst wenn sein Grundgedanke ein Irrthum wäre, so ist er, in solchem Fall, doch deutlich gedacht und wohl überlegt, also wenigstens formell richtig, wodurch die Schrift immer noch einigen Werth behält. Hingegen ist, aus denselben Gründen, eine objektiv langweilige Schrift allemal auch sonst werthlos. — Die subjektive Langweiligkeit hingegen ist eine bloß relative; sie hat ihren Grund im Mangel an Interesse für den Gegenstand, beim Leser, dieser aber in irgend einer Beschränktheit desselben. Subjektiv langweilig kann daher auch das Vortrefflichste sein, nämlich Diesem oder Jenem, wie umgekehrt auch das Schlechteste Diesem oder Jenem subjektiv kurzweilig sein kann, weil der Gegenstand oder der Schreiber, ihn interessirt. —

Den deutschen Schriftstellern würde durchgängig die Einsicht zu Statten kommen, daß man zwar, wo möglich, denken soll wie ein großer Geist, hingegen dieselbe Sprache reden wie jeder Andere. Man brauche gewöhnliche Worte und sage ungewöhnliche Dinge; aber sie machen es umgekehrt. Wir finden sie nämlich bemüht, triviale Begriffe in vornehme Worte zu hüllen und ihre sehr gewöhnlichen Gedanken in die ungewöhnlichsten Ausdrücke, die gesuchtesten, preziösesten und seltsamsten Redensarten zu kleiden. Ihre Sätze schreiten beständig auf Stelzen einher. Hinsichtlich dieses Wohlgefallens am Bombast, überhaupt am hochtrabenden, aufgedunsenen, preziösen, hyperbolischen und aerobatischen Stile, ist ihr Typus der Fähnrich Pistol, dem sein Freund Fallstaff ein Mal ungeduldig zuruft: „sage was du zu sagen hast, wie ein Mensch aus dieser Welt!“ Liebhabern von Beispielen widme ich folgende Anzeige: „Nächstens erscheint in unserm Verlage: Theoretisch-praktisch wissenschaftliche Physiologie, Pathologie und Therapie der unter dem Namen der Blähungen bekannten pneumatischen Phänomene, worin diese, in ihrem organischen und kausalen Zusammenhange, ihrem Sein und Wesen nach, wie auch mit allen sie bedingenden, äußern und innern, genetischen Momenten, in der ganzen Fülle ihrer Erscheinungen und Bethätigungen, sowohl für das all-

gemein menschliche, als für das wissenschaftliche Bewußtsein, systematisch dargelegt werden: eine freie, mit berichtigenden Anmerkungen und erläuternden Exkursen ausgestattete Uebertragung des französischen Werkes: l'art de peter."

Für stile empesé findet man im Deutschen keinen genau entsprechenden Ausdruck, desto häufiger aber die Sache selbst. Wenn mit Preziosität verbunden, ist er in Büchern, was im Umgange die affektirte Gravität, Vornehmigkeit und Preziosität, und eben so unerträglich. Die Geistesarmuth kleidet sich gern darin, wie im Leben die Dummheit in die Gravität und Formalität.

Wer preziös schreibt, gleicht Dem, der sich herausputzt, um nicht mit dem Pöbel verwechselt und vermengt zu werden, eine Gefahr, welche der Gentleman, auch im schlechtesten Anzuge, nicht läuft. Wie man daher an einer gewissen Kleiderpracht und dem tiré à quatre épingles den Plebejer erkennt, so am preziösen Stil den Alltagskopf.

Nichtsdestoweniger ist es ein falsches Bestreben, geradezu so schreiben zu wollen, wie man redet. Vielmehr soll jeder Schriftstil eine gewisse Spur der Verwandtschaft mit dem Lapidarstil tragen, der ja ihrer aller Ahnherr ist. Jenes ist daher so verwerflich, wie das Umgekehrte, nämlich reden zu wollen, wie man schreibt, welches pedantisch und schwer verständlich zugleich herauskommt.

Dunkelheit und Undeutlichkeit des Ausdrucks ist allemal und überall ein sehr schlimmes Zeichen. Denn in 99 Fällen unter 100 rührt sie her von der Undeutlichkeit des Gedankens, welche selbst wiederum fast immer aus einem ursprünglichen Mißverhältniß, Inkonsistenz und also Unrichtigkeit desselben entspringt. Wenn, in einem Kopfe, ein richtiger Gedanke aufsteigt, strebt er schon nach der Deutlichkeit und wird sie bald erreichen; das deutlich Gedachte aber findet leicht seinen angemessenen Ausdruck. Was ein Mensch zu denken vermag, läßt sich auch allemal in klaren, faßlichen und unzweideutigen Worten ausdrücken. Die, welche schwierige, dunkle, verflochtene, zweideutige Reden zusammensetzen, wissen ganz gewiß nicht recht, was sie sagen wollen, sondern haben nur ein dumpfes, nach einem Gedanken erst ringendes Bewußtsein davon; oft aber auch wollen sie sich selber und Andern verbergen, daß sie eigentlich nichts zu sagen haben. Sie wollen, wie Fichte, Schelling und Hegel, zu wissen scheinen was sie nicht wissen, zu denken was sie nicht denken, und zu sagen was sie nicht sagen. Wird denn Einer, der etwas Rechtes mitzutheilen hat, sich bemühen, undeutlich zu reden, oder deutlich? — Schon Quin-

tilian sagt es (Instit, Lib. II, c. 3): plerumque accidit ut faciliora sint ad intelligendum et lucidiora multo, quae a doctissimo quoque dicuntur .... Erit ergo etiam obscurior, quo quisque deterior. —

Ingleichen soll man nicht sich räthselhaft ausdrücken, sondern wissen, ob man eine Sache sagen will, oder nicht. Die Unentschiedenheit des Ausdrucks macht deutsche Schriftsteller so ungenießbar. Eine Ausnahme gestatten allein die Fälle, wo man etwas in irgend einer Hinsicht Unerlaubtes mitzutheilen hat.

Wie jedes Uebermaaß einer Einwirkung meistens das Gegentheil des Bezweckten herbeiführt, so dienen zwar Worte, Gedanken faßlich zu machen, jedoch auch nur bis zu einem gewissen Punkt. Ueber diesen hinaus angehäuft, machen sie die mitzutheilenden Gedanken wieder dunkler und immer dunkler. Jenen Punkt zu treffen ist Aufgabe des Stils und Sache der Urtheilskraft; denn jedes überflüssige Wort wirkt seinem Zwecke gerade entgegen. In diesem Sinne sagt Voltaire: l'adjectif est l'ennemi du substantif. Aber freilich suchen viele Schriftsteller gerade unter dem Wortüberfluß ihre Gedankenarmuth zu verbergen.

Demgemäß vermeide man alle Weitschweifigkeit und alles Einflechten unbedeutender, der Mühe des Lesens nicht lohnender Bemerkungen. Man muß sparsam mit der Zeit, Anstrengung und Geduld des Lesers umgehen; dadurch wird man bei ihm sich den Kredit erhalten, daß was dasteht des aufmerksamen Lesens werth ist und seine darauf zu verwendende Mühe belohnen wird. Immer noch besser, etwas Gutes wegzulassen, als etwas Nichtssagendes hinzusetzen. Hier findet das Hesiodische *πλεον ἡμισυ παντος* (opera et dies, v. 40) seine rechte Anwendung. Ueberhaupt, nicht Alles sagen! Le secret pour être ennuyeux, c'est de tout dire. Also, wo möglich, lauter Quintessenzen, lauter Hauptsachen, nichts, was der Leser auch allein denken würde. — Viele Worte machen, um wenige Gedanken mitzutheilen, ist überall das untrügliche Zeichen der Mittelmäßigkeit, das des eminenten Kopfes dagegen, viele Gedanken in wenige Worte zu schließen.

Die Wahrheit ist nackt am schönsten, und der Eindruck, den sie macht, um so tiefer, als ihr Ausdruck einfacher war, theils, weil sie dann das ganze, durch keinen Nebengedanken zerstreute Gemüth des Hörers ungehindert einnimmt, theils, weil er fühlt, daß er hier nicht durch rhetorische Künste bestochen, oder getäuscht ist, sondern die ganze Wirkung von der Sache selbst ausgeht. Z. B. welche Deklamation über die Nichtigkeit des menschlichen Daseins wird wohl mehr Ein=

druck machen, als Hiob's, homo, natus de muliere, brevi vivit tempore, repletus multis miseriis, qui, tanquam flos, egreditur et conteritur, et fugit velut umbra. — Eben daher steht die naive Poesie Goethe's so unvergleichlich höher, als die rhetorische Schiller's. Daher auch die starke Wirkung mancher Volkslieder. Deshalb nun hat man, wie in der Baukunst vor der Ueberladung mit Zierrathen, in den redenden Künsten sich vor allem nicht nothwendigen rhetorischen Schmuck, allen unnützen Amplifikationen und überhaupt vor allem Ueberfluß im Ausdruck zu hüten, also sich eines keuschen Stiles zu befleißigen. Alles Entbehrliche wirkt nachtheilig. Das Gesetz der Einfachheit und Naivetät, da diese sich auch mit dem Erhabensten verträgt, gilt für alle schönen Künste.

Die ächte Kürze des Ausdrucks besteht darin, daß man überall nur sagt, was sagenswerth ist, hingegen alle weitschweifigen Auseinandersetzungen Dessen, was Jeder selbst hinzudenken kann, vermeidet, mit richtiger Unterscheidung des Nöthigen und Ueberflüssigen. Hingegen soll man nie der Kürze die Deutlichkeit, geschweige die Grammatik, zum Opfer bringen. Den Ausdruck eines Gedankens schwächen, oder gar den Sinn einer Periode verdunkeln, oder verkümmern, um einige Worte weniger hinzusetzen, ist beklagenswerther Unverstand. Gerade Dies aber ist das Treiben jener falschen Kürze, die heut zu Tage im Schwange ist und darin besteht, daß man das Zweckdienliche, ja, das grammatisch oder logisch Nothwendige wegläßt. In Deutschland sind die schlechten Skribenten jetziger Zeit von ihr, wie von einer Manie, ergriffen und üben sie mit unglaublichem Unverstande. Nicht nur, daß sie, um ein Wort zu ersparen, ein Verbum, oder ein Adjektiv mehreren und verschiedenen Perioden zugleich, ja, nach verschiedenen Richtungen hin, dienen lassen, welche man nun alle, ohne sie zu verstehen und und wie im Dunkeln tappend, zu durchlesen hat, bis endlich das Schlußwort kommt und uns ein Licht darüber aufsteckt, sondern noch durch mancherlei andere, ganz ungehörige Wortersparnisse suchen sie Das hervorzubringen, was ihre Einfalt sich unter Kürze des Ausdrucks und gedrungener Schreibart denkt. So werden sie, durch ökonomische Weglassung eines Wortes, welches mit Einem Male Licht über eine Periode verbreitet hätte, diese zu einem Räthsel machen, welches man durch wiederholtes Lesen aufzuklären sucht. Insbesondere sind die Partikeln Wenn und So bei ihnen proskribirt und müssen überall durch Vorsetzung des Verbums ersetzt werden, ohne die nöthige, für Köpfe ihres Schlages freilich auch zu subtile, Diskrimination, wo diese Wendung passend sei, und wo nicht, woraus denn oft nicht nur geschmacklose Härte und Affektation,

sondern auch Unverständlichkeit erwächst. Damit verwandt ist ein jetzt allgemein beliebter Sprachschnitzer, den ein Beispiel am besten zeigt; um zu sagen, „käme er zu mir, so würde ich ihm sagen" u. s. w., schreiben neun Zehntel der heutigen Tintenklexer: „würde er zu mir kommen, ich sagte ihm" u. s. w., welches nicht nur ungeschickt, sondern falsch ist, da eigentlich nur eine fragende Periode mit „würde" anfangen darf, ein hypothetischer Satz aber höchstens nur im Präsens, nicht im Futurum. Aber ihr Talent in der Kürze des Ausdrucks geht nun ein Mal nicht weiter, als die Worte zu zählen und auf Pfiffe zu denken, irgend eines, oder auch nur eine Silbe, um jeden Preis, auszumerzen. Ganz allein hierin suchen sie die Gedrungenheit des Stils und Kernhaftigkeit des Vortrags. Demnach wird jede Silbe, deren logischer, oder grammatischer, oder euphonischer Werth ihrem Stumpfsinn entgeht, hurtig weggeschnitten, und sobald ein Esel eine solche Heldenthat vollbracht hat, folgen hundert andere nach, die es ihm mit Jubel nachthun. Und nirgends eine Opposition! keine Opposition gegen die Dummheit, sondern, hat Einer eine rechte Eselei gemacht, so bewundern sie die Andern und beeilen sich, sie nachzumachen. Demzufolge haben diese unwissenden Tintenklexer, in den 1840 ger Jahren, aus der deutschen Sprache das Perfekt und Plusquamperfekt ganz verbannt, indem sie, beliebter Kürze halber, solche überall durch das Imperfekt ersetzen, so daß dieses das einzige Präteritum der Sprache bleibt, auf Kosten, nicht etwa bloß aller feineren Richtigkeit, oder auch nur aller Grammaticität der Phrase, nein, oft auf Kosten alles Menschenverstandes, indem barer Unsinn daraus wird. Daher ist, unter allen jenen Sprachverhunzungen diese die niederträchtigste, da sie die Logik und damit den Sinn der Rede angreift, sie ist eine linguistische Infamie. Ich wollte wetten, daß aus diesen letzten zehn Jahren sich ganze Bücher vorfinden, in denen kein einziges Plusquamperfektum, ja, vielleicht auch kein Perfektum, vorkommt. Beinahe ausnahmslos wird dieser Frevel gegen die Sprache ausgeübt in allen Zeitungen und größtentheils auch in den gelehrten Zeitschriften*), indem, wie schon erwähnt, in Deutschland, jede Dummheit in der Litteratur und jede Ungezogenheit im Leben, Scharen von Nachahmern findet und Keiner wagt auf eigenen Beinen zu stehen, weil eben, wie

*) In den Göttingischen, sich gelehrt nennenden Anzeigen habe ich (Februar 1856) sogar statt des, sobald Menschenverstand in der Phrase sein sollte, schlechterdings erforderlichen Plusquamperfecti Conjunctivi, beliebter Kürze wegen, das simple Imperfekt gefunden, in der Phrase: „er schien" statt „er würde geschienen haben". Dazu ich gesagt habe: „Elender Lump!"

ich nicht bergen kann, die Urtheilskraft nicht zu Hause ist, sondern bei den Nachbarn, auf Visiten. — Unter allen Infamien, die heut zu Tage an der deutschen Sprache verübt werden, ist die Ausmerzung des Perfekts aus derselben und Substituirung des Imperfekts die verderblichste, denn sie trifft unmittelbar das Logische der Rede, zerstört den Sinn derselben, hebt Fundamentalunterscheidungen auf, und läßt sie etwas Anderes sagen, als beabsichtigt wird. Man darf im Deutschen das Imperfekt und Perfekt nur da setzen, wo man sie im Lateinischen setzen würde, denn der leitende Grundsatz ist in beiden Sprachen derselbe, die noch fortdauernde, unvollendete Handlung zu unterscheiden von der vollendeten, schon ganz in der Vergangenheit liegenden. — Durch die besagte Exstirpation jener zwei wichtigen Tempora sinkt eine Sprache fast zum Range der allerrohesten herab. Es thäte daher Noth, daß man eine kleine Sprachschule für deutsche Schriftsteller errichtete, in welcher der Unterschied zwischen Imperfektum, Perfektum und Plusquamperfektum gelehrt würde, nächstdem auch der zwischen Genitiv und Ablativ, da, immer allgemeiner, dieser statt jenes gesetzt und ganz unbefangen z. B. „das Leben von Leibniz", und „der Tod von Andreas Hofer", statt Leibnizens Leben, Hofers Tod, geschrieben wird. Wie würde in andern Sprachen ein solcher Schnitzer aufgenommen werden? was würden z. B. die Italiener sagen, wenn ein Schriftsteller di und da (d. i. Genitiv und Ablativ) vertauschte? Aber weil im Französischen diese Partikeln beide durch das dumpfe, stumpfe de vertreten werden und die moderne Sprachkenntniß deutscher Bücherschreiber nicht über ein geringes Maaß Französisch hinauszugehen pflegt, glauben sie jene französische Armseligkeit auch der deutschen Sprache aufheften zu dürfen, und finden, wie bei Dummheiten gewöhnlich, Beifall und Nachfolge. Aus demselben würdigen Grunde wird, weil im Französischen die Präposition pour, Armuths halber, den Dienst von vier oder fünf deutschen Präpositionen versehen muß, von unsern sinnlosen Tintenklexern überall „Für" gesetzt, wo gegen, um, auf, oder sonst eine Präposition, oder auch gar keine stehen sollte, um nur das Französische pour nachzuäffen, womit es so weit gekommen ist, daß die Präposition „Für" unter sechs Malen fünf Mal falsch steht. Ebenso Wendungen wie: „Diese Menschen, sie haben keine Urtheilskraft", und überhaupt die Einführung der armseligen Grammatik eines zusammengeleimten patois, wie das Französische, in die deutsche, viel edlere Sprache, machen die verderblichen Gallicismen aus, nicht aber, wie bornirte Puristen vermeinen, die Einführung einzelner Fremdwörter; diese werden assimilirt und be-

reichern die Sprache. Fast die Hälfte der deutschen Wörter ist aus dem Lateinischen abzuleiten, wenn auch dabei zweifelhaft bleibt, welche Wörter wirklich von den Römern angenommen, und welche bloß von der Großmutter Sanskrit her so sind. — Die vorgeschlagene Sprachschule könnte auch Preisaufgaben stellen, z. B. den Unterschied des Sinnes der beiden Fragen: „sind Sie gestern im Theater gewesen?" und „waren Sie gestern im Theater?" deutlich zu machen.

Noch ein anderes Beispiel falscher Kürze liefert der allmählich allgemein gewordene falsche Gebrauch des Wortes nur. Bekanntlich ist die Bedeutung desselben entschieden beschränkend, es besagt „nicht mehr als". Nun aber weiß ich nicht, welcher Querkopf zuerst es gebraucht hat für „nicht anders als", welches ein ganz verschiedener Gedanke ist, aber wegen der dabei zu lukrirenden Wortersparniß fand der Schnitzer sogleich die eifrigste Nachahmung, so daß jetzt der falsche Gebrauch des Wortes bei Weitem der häufigste ist, obschon dadurch oft das Gegentheil von dem, was der Schreiber beabsichtigt, eigentlich gesagt wird. Z. B. „Ich kann es nur loben" (also nicht belohnen), „ich kann es nur mißbilligen" (also nicht strafen). Hieher gehört auch der, jetzt allgemeine adverbiale Gebrauch mancher Adjektive, z. B. „ähnlich", und „einfach", der mir allemal wie ein Mißton klingt. In keiner Sprache erlaubt man sich, Adjektive ohne Weiteres als Adverbien zu gebrauchen. Was würde man sagen, wenn ein griechischer Autor schriebe: ὁμοιος statt ὁμοιως, ἁπλους statt ἁπλως, oder wenn in andern Sprachen Einer schriebe:

similis	st. similiter,	simplex	st. simpliciter,
pareil	= pareillement,	simple	= simplement,
like	= likely,	simple	= simply.

Nur Deutsche und Hottentotten erlauben sich dergleichen, schreiben „sicher" statt „sicherlich" und dann statt „gewiß". Bloß der Deutsche macht keine Umstände, sondern geht nach seiner Laune, nach seiner Kurzsichtigkeit und Unwissenheit mit der Sprache um, — wie es seiner geistreichen Nationalphysiognomie entspricht.

Dies Alles sind keine Kleinigkeiten; es ist die Verhunzung der Grammatik und des Geistes der Sprache durch nichtswürdige Tintenklexe, nemine dissentiente. Die sogenannten Gelehrten (wissenschaftliche Männer!) eifern vielmehr den Journal- und Zeitungslitteraten nach; es ist ein Wettstreit der Dummheit und Ohrenlosigkeit. Die deutsche Sprache ist gänzlich in die Grabuge gerathen; Alles greift zu, jeder tintenklexende Lump fällt darüber her. —

Ueberall, so weit es angeht, soll man das Adjektiv vom Adverbium

unterscheiden, daher z. B. nicht „sicher" schreiben, wo man „sicherlich" meint. Ueberhaupt soll man nie und nirgends der Kürze auch nur das kleinste Opfer auf Kosten der Bestimmtheit und Präcision des Ausdrucks bringen; denn die Möglichkeit dieser ist es, welche einer Sprache ihren Werth giebt, indem es nur vermöge ihrer gelingt, jede Nüance, jede Modulation eines Gedankens genau und unzweideutig auszudrücken, ihn also wie im nassen Gewande, nicht wie im Sack erscheinen zu lassen, worin eben die schöne, kraftvolle und prägnante Schreibart besteht, welche den Klassiker macht. Und gerade die Möglichkeit dieser Bestimmtheit und Präcision des Ausdrucks geht gänzlich verloren durch Kleinhacken der Sprache mittelst Abschneiden der Präfixa und Affixa, ingleichen der das Adverbium vom Adjektiv unterscheidenden Silben, durch Weglassen des Auxiliars, Gebrauch des Imperfekts statt des Perfekts u. s. w. u. s. w., wie es jetzt als grassirende Monomanie alle deutsche Federn ergriffen hat und mit einer Hirnlosigkeit, wie sie in England, Frankreich und Italien nie allgemein werden könnte, um die Wette betrieben wird, von Allen, ohne irgend eine Opposition. Dieses Kleinhacken der Sprache ist, wie wenn Jemand einen kostbaren Stoff, um ihn dichter einpacken zu können, in Lappen zerschnitte; die Sprache wird dadurch in einen elenden halbverständlichen Jargon umgeschaffen, und das wird die deutsche bald sein.

Am auffallendsten aber zeigt jenes falsche Streben nach Kürze sich in der Verstümmelung der einzelnen Wörter. Um Tagelohn dienende Büchermacher, gräulich unwissende Litteraten und feile Zeitungsschreiber beschneiden die deutschen Wörter von allen Seiten, wie Gauner die Münzen, Alles bloß zum Zweck beliebter Kürze, — wie sie solche verstehen. In diesem Streben werden sie den unbändigen Schwätzern gleich, welche, um nur recht Vieles in kurzer Zeit und in Einem Athem heraus zu sprudeln, Buchstaben und Silben verschlucken und, hastig nach Luft schnappend, ihre Phrasen ächzend abhaspeln, wobei sie dann die Worte nur zur Hälfte aussprechen. Solchermaaßen also werden auch von Jenen, um recht Vieles auf wenig Raum zu bringen, Buchstaben aus der Mitte und ganze Silben vom Anfang und Ende der Wörter weggeschnitten. Zuvörderst nämlich werden die der Prosodie, der Aussprache und dem Wohllaute dienenden Doppelvokale und verlängernden h überall herausgerissen, danach aber Alles, was noch irgendwo ablösbar ist, weggenommen. Vorzüglich hat diese vandalische Zerstörungswuth unserer Wortbeknapper sich auf die Endsilben „ung" und „keit" gerichtet, eben nur, weil sie die Bedeutung

derselben nicht verstehen, noch fühlen, und, unter ihrer dicken Hirnschale, weit davon entfernt sind, den feinen Takt zu spüren, mit welchem überall unsere instinktmäßig sprachbildenden Vorfahren jene Silbenmodulation angewandt haben, indem sie nämlich durch „ung", in der Regel, das Subjektive, die Handlung, vom Objektiven, dem Gegenstande derselben, unterschieden, durch „keit" aber meistens das Dauernde, die bleibenden Eigenschaften, ausdrückten: wie z. B. Jenes in Tödtung, Zeugung, Befolgung, Ausmessung u. s. w., Dieses in Freigebigkeit, Gutmüthigkeit, Freimüthigkeit, Unmöglichkeit, Dauerhaftigkeit u. s. w. Man betrachte z. B. nur die Wörter „Entschließung, Entschluß und Entschlossenheit." Jedoch viel zu stumpf, um Dergleichen zu erkennen, schreiben unsre „jetztzeitigen" rohen Sprachverbesserer z. B. „Freimuth"; dann sollten sie auch Gutmuth und Freigabe, wie auch Ausfuhr statt Ausführung, Durchfuhr statt Durchführung, schreiben. Mit Recht heißt es „Beweis", hingegen nicht „Nachweis", wie unsere stumpfen Tölpel es verbessert haben, sondern „Nachweisung", weil der Beweis etwas Objektives ist (mathematischer Beweis, faktischer Beweis, unwiderleglicher Beweis u. s. w.); hingegen die Nachweisung ist ein Subjektives, d. h. vom Subjekt ausgehendes, die Handlung des Nachweisens. — Durchgängig schreiben sie „Vorlage", wo nicht, wie doch das Wort besagt, das vorzulegende Dokument, sondern die Handlung des Vorlegens, also die „Vorlegung" gemeint und der Unterschied der analoge ist, wie zwischen Beilage und Beilegung, Grundlage und Grundlegung, Einlage und Einlegung, Versuch und Versuchung, Eingabe und Eingebung, Zurückgabe und Zurückgebung, und hundert ähnlichen Wörtern. Aber wenn sogar Gerichtsbehörden die Sprachdilapidation sanktioniren, indem sie nicht nur „Vorlage" statt „Vorlegung", sondern auch „Vollzug" statt „Vollziehung", „Vergleich" statt „Vergleichung" schreiben und dekretiren, „in Selbstperson" zu erscheinen, d. h. in eigener, nicht in fremder Person*), so darf es uns nicht wundern, alsbald einen Zeitungsschreiber den „Einzug einer Pension" berichten zu sehen, — womit er ihre Einziehung meint, folglich daß sie ihren Einzug nicht

*) Gerichtsbehörden schreiben, statt Vorladung, „Ladung"; aber Gewehre und Schiffe haben eine Ladung, Gastmähler eine Einladung, und Gerichte eine Vorladung. Gerichtsbehörden sollten stets bedenken, daß Gut und Blut ihrer Urtheilskraft anheim gestellt wird, und diese daher nicht müssigerweise kompromittiren. In England und Frankreich ist man auch in diesem Stück klüger und behält stets den alten Kanzleistil bei: daher fast jedes Dekret mit whereas oder pursuant to beginnt.

ferner halten werde. Denn an ihm freilich ist die Weisheit der Sprache, welche von der Ziehung einer Lotterie, aber vom Zuge eines Heeres redet, verloren. Allein was darf man von so einem Gazettier erwarten, wenn sogar die gelehrten Heidelberger Jahrbücher (Nr. 24 d. J. 1850) vom „Einzug seiner Güter" reden? Höchstens könnten diese zu ihrer Entschuldigung anführen, daß es doch nur ein Philosophieprofessor ist, der so schreibt. Ich wundre mich, noch nicht „Absatz" statt „Absetzung", „Empfang" statt „Empfängniß", oder gar statt „die Abtretung dieses Hauses" den „Abtritt dieses Hauses" gefunden zu haben, welches ebenso konsequent, wie dieser Sprachverbesserer würdig wäre und ergötzliche Mißverständnisse herbeiführen könnte. Wirklich gefunden aber habe ich, in einer vielgelesenen Zeitung, und zwar mehrmals, „Unterbruch" statt Unterbrechung, wodurch man verleitet werden kann zu denken, hier sei die gewöhnliche Hernia, im Gegensatz des Leistenbruchs, gemeint. — Und doch haben gerade die Zeitungen am wenigsten Ursache, die Worte zu beschneiden, da solche, je länger sie sind, desto mehr ihre Spalten ausfüllen, und wenn Dies durch unschuldige Silben geschieht, sie dafür ein Paar Lügen weniger in die Welt schicken können. Ganz ernstlich muß ich nun aber hier zu bedenken geben, daß gewiß mehr, als $^{9}/_{10}$ der überhaupt lesenden Menschen nichts, als die Zeitungen, lesen, folglich fast unausbleiblich ihre Rechtschreibung, Grammatik und Stil nach diesen bilden, und sogar, in ihrer Einfalt, dergleichen Sprachverhunzungen für Kürze des Ausdrucks, elegante Leichtigkeit und scharfsinnige Sprachverbesserung halten, ja, überhaupt den jungen Leuten ungelehrter Stände die Zeitung, weil sie doch gedruckt ist, für eine Autorität gilt. Daher sollte, in allem Ernst, von Staats wegen dafür gesorgt werden, daß die Zeitungen, in sprachlicher Hinsicht, durchaus fehlerfrei wären. Man könnte, zu diesem Zweck, einen Nachcensor anstellen, der, statt des Gehaltes, vom Zeitungsschreiber, für jedes verstümmelte, oder nicht bei guten Schriftstellern anzutreffende Wort, wie auch für jeden grammatischen, selbst nur syntaktischen Fehler, auch für jede in falscher Verbindung, oder falschem Sinne, gebrauchte Präposition einen Louisd'or, als Sportel, zu erheben hätte, für freche Verhöhnung aller Grammatik aber, wie wenn ein solcher Skribler, statt „hinsichtlich", h i n s i c h t s schreibt, drei Louisd'or und im Wiederbetretungsfall das Doppelte. Oder ist etwa die deutsche Sprache vogelfrei, als eine Kleinigkeit, die nicht des Schutzes der Gesetze werth ist, den doch jeder Misthaufen genießt? — Elende Philister! — Was, in aller Welt, soll aus der deutschen Sprache werden, wenn Sudler und Zeitungsschreiber diskretionäre Gewalt be-

halten, mit ihr zu schalten und zu walten nach Maaßgabe ihrer Laune und ihres Unverstandes? — Uebrigens aber beschränkt der in Rede stehende Unfug sich keineswegs auf die Zeitungen; vielmehr ist er allgemein und wird in Büchern und gelehrten Zeitschriften mit gleichem Eifer und mit wenig mehr Ueberlegung getrieben. Da finden wir Präfixa und Affixa rücksichtslos unterschlagen, indem z. B. „Hingabe" für Hingebung*), „Mißverstand", für Mißverständniß, „Wandeln", für Verwandeln, „Lauf", für Verlauf, „Meiden", für Vermeiden, „Rathschlagen", für Berathschlagen, „Schlüsse", für Beschlüsse, „Führung", für Aufführung, „Vergleich", für Vergleichung, „Zehrung" für Auszehrung gesetzt ist, und hundert andere, mitunter noch schlimmere Streiche dieser Art. Sogar in sehr gelehrten Werken finden wir die Mode mitgemacht: z. B. in der „Chronologie der Aegypter" von Lepsius, 1849, heißt es, S. 545, „Manethos fügte seinem Geschichts„werke — — — — eine Uebersicht — — — —, nach Art ägyp„tischer Annalen, zu" — also „zufügen", infligere, für „hinzufügen" addere, — um eine Silbe zu ersparen. Mit dieser täppischen Art, nur überall Silben abzuschneiden, verhunzen heut zu Tage alle schlechten Skribenten die deutsche Sprache, welche nachher nicht wieder herzustellen sein wird. Daher müssen solche Sprachverbesserer, ohne Unterschied der Person, gezüchtigt werden, wie die Schuljungen. Jeder Wohlgesinnte und Einsichtige ergreife also mit mir Partei für die deutsche Sprache gegen die deutsche Dummheit. Wie würde ein solches willkürliches, ja freches Umspringen mit der Sprache, wie heut zu Tage in Deutschland jeder Tintenklexer es sich erlaubt, in England, in Frankreich, oder in Italien, welches um seine Academia della crusca zu beneiden ist, aufgenommen werden? Man sehe z. B. in der Biblioteca de' Classici italiani (Milano 1804, sqq. Tom. 142) das Leben des Benvenuto Cellini, wie da der Herausgeber jede, auch die geringste Abweichung vom reinen Toskanisch, und beträfe sie Einen Buchstaben, sogleich unten in einer Note, kritisirt und in Erwägung nimmt, Eben so die Herausgeber der Moralistes français 1838. Z. B. Vauvenargue schreibt: ni le dégout est une marque de santé, ni l'appétit est une maladie, sogleich bemerkt der Herausgeber, daß es heißen muß n'est. Bei uns schreibt Jeder, wie er will! Hat Vauvenargue geschrieben: la difficulté est à les connaître, so bemerkte der Herausgeber: il faut, je crois, de les connaître. In einer englischen Zeitung habe

*) Man kann sagen: „Die Ausgebung der neuen Ausgabe wird erst über acht Tage stattfinden.

ich stark gerügt gefunden, daß ein Redner gesagt hatte: my talented friend, welches nicht Englisch sei, und doch hat man spirited von spirit. So streng sind die andern Nationen hinsichtlich ihrer Sprache; hingegen jeder deutsche Schmierer setzt ohne Scheu irgend ein unerhörtes Wort zusammen, und statt in den Journalen Spießruthen laufen zu müssen, findet er Beifall und Nachahmer. Kein Schreiber, nicht einmal der niedrigste Tintenklexer, trägt Bedenken, ein Verbum in einem noch nie ihm beigelegten Sinne zu gebrauchen, wenn nur so, daß der Leser allenfalls errathen kann was er meint; da gilt's für einen originellen Einfall und findet Nachahmung. Ohne irgend eine Rücksicht auf Grammatik und Sprachgebrauch, Sinn und Menschenverstand schreibt jeder Narr hin, was, ihm eben durch den Kopf fährt, und je toller desto besser! — Eben las ich Centro-Amerika, statt Central-Amerika. Wieder ein Buchstabe erspart, auf Kosten eben genannter Potenzen! — Das macht, dem Deutschen sind, in allen Dingen, Ordnung, Regel und Gesetz verhaßt; er liebt die individuelle Willkür und die eigene Kaprice, mit etwas abgeschmackter Billigkeit, nach eigener scharfer Urtheilskraft, versetzt. Daher zweifle ich, ob jemals die Deutschen lernen werden, sich, wie jeder Britte in den drei vereinigten Königreichen und allen Kolonien unverbrüchlich thut, auf Straßen, Wegen und Stegen allemal rechts zu halten, — so sehr groß und augenfällig auch der Vortheil davon wäre. Auch in geselligen Vereinen, Klubs und dergleichen kann man sehen, wie gern, selbst ohne allen Vortheil ihrer Bequemlichkeit, Viele die zweckmäßigsten Gesetze der Gesellschaft muthwillig brechen. Nun aber sagt Goethe:

„Nach seinem Sinne leben ist gemein;
Der Edle strebt nach Ordnung und Gesetz."
(Nachlaß, Bd. 17, p. 297.)

Die aus der besagten deutschen Eigenthümlichkeit entspringende Manie und Sprachverhunzung ist universal; Alles greift zu, die Sprache zu demoliren, ohne Gnade und Schonung, ja, wie bei einem Vogelschießen, sucht jeder ein Stück abzulösen, wo und wie er nur kann. Also zu einer Zeit, da in Deutschland nicht ein einziger Schriftsteller lebt, dessen Werke sich Dauer versprechen dürfen, erlauben sich Bücherfabrikanten, Litteraten und Zeitungsschreiber die Sprache reformiren zu wollen, und so sehen wir denn dieses gegenwärtige, bei aller Langbärtigkeit, impotente, d. h. zu jeder Geistesproduktion höherer Art unfähige, Geschlecht, seine Muße dazu verwenden, die Sprache, in welcher große Schriftsteller geschrieben haben,

auf die muthwilligste und unverschämteste Weise zu verstümmeln, um so sich ein Herostratisches Andenken zu stiften. Wenn ehemals wohl die Koryphäen der Litteratur sich, im Einzelnen, eine wohlüberlegte Sprachverbesserung erlaubten, so hält jetzt jeder Tintenklexer, jeder Zeitungsschreiber, jeder Herausgeber eines ästhetischen Winkelblattes sich befugt, seine Tatzen an die Sprache zu legen, um nach seiner Kaprice herauszureißen, was ihm nicht gefällt, oder auch neue Worte einzusetzen.

Hauptsächlich ist, wie gesagt, die Wuth dieser Wortbeschneider auf die Präfixa und Affixa aller Wörter gerichtet. Was sie nun durch solche Amputation derselben zu erreichen suchen, muß wohl die Kürze und durch diese die größere Prägnanz und Energie des Ausdrucks sein, denn die Papierersparniß ist am Ende doch gar zu gering. Sie möchten also das zu Sagende möglichst kontrahiren. Hiezu aber ist eine ganz andere Procedur, als Wortbeknapperei, erfordert, nämlich diese, daß man bündig und koncis denke; gerade diese jedoch steht nicht eben so einem Jeden zu Gebote. Zudem nun aber ist schlagende Kürze, Energie und Prägnanz des Ausdrucks nur dadurch möglich, daß die Sprache für jeden Begriff ein Wort und für jede Modifikation, sogar für jede Nüancirung dieses Begriffs eine derselben genau entsprechende Modifikation des Wortes besitze, weil nur durch diese, in ihrer richtigen Anwendung, es möglich wird, daß jede Periode, sobald sie ausgesprochen worden, im Hörer gerade und genau den Gedanken, welchen der Redner beabsichtigt, erwecke, ohne ihn auch nur einen Augenblick im Zweifel zu lassen, ob Dieses, oder Jenes, gemeint sei. Hiezu nun muß jedes Wurzelwort der Sprache ein modificabile multimodis modificationibus sein, um sich allen Nüancen des Begriffs, und dadurch die Feinheiten des Gedankens, wie ein nasses Gewand, anlegen zu können. Dieses nun wird hauptsächlich gerade durch die Präfixa und Affixa ermöglicht; sie sind die Modulationen jedes Grundbegriffs auf der Klaviatur der Sprache. Daher haben auch Griechen und Römer die Bedeutung fast aller Verba und vieler Substantiva durch Präfixa modulirt und nüancirt. Man kann sich dies an jedem lateinischen Hauptverbum exemplificiren, z. B. an ponere, modificirt zu imponere, deponere, disponere, exponere, componere, adponere, subponere, superponere, seponere, praeponere, proponere, interponere, transponere u. s. f. Dasselbe läßt sich an deutschen Worten zeigen, z. B. das Substantiv Sicht wird modificirt zu Aussicht, Einsicht, Durchsicht, Nachsicht, Vorsicht, Hinsicht, Absicht u. s. f. Oder das Verbum Suchen, modificirt zu Aufsuchen, Aussuchen, Untersuchen, Besuchen, Ersuchen, Versuchen, Heimsuchen, Durchsuchen, Nach-

suchen u. s. f. Dies also leisten die Präfixa; läßt man sie, angestrebter Kürze halber, weg und sagt, vorkommenden Falls, statt aller angegebenen Modifikationen, jedesmal nur ponere, oder Sicht, oder suchen, so bleiben alle nähern Bestimmungen eines sehr weiten Grundbegriffs unbezeichnet und das Verständniß Gott und dem Leser überlassen; dadurch wird also die Sprache zugleich arm, ungelenk und roh gemacht. Nichtsdestoweniger ist gerade Dies der Kunstgriff der scharfsinnigen Sprachverbesserer der „Jetztzeit". Plump und unwissend, wähnen sie wahrlich, unsere so sinnigen Vorfahren hätten die Präfixa müßigerweise, aus reiner Dummheit, hingesetzt, und glauben ihrerseits einen Geniestreich zu begehen, indem sie solche überall wegknappen, mit Hast und Eifer, wo sie nur Eines gewahr werden, während doch in der Sprache kein Präfixum ohne Bedeutung ist, keines, das nicht diente, den Grundbegriff durch alle seine Modulationen durchzuführen und eben dadurch Bestimmtheit, Deutlichkeit und Feinheit des Ausdrucks möglich zu machen, welche sodann in Energie und Prägnanz desselben übergehen kann. Hingegen wird durch Abschneiden der Präfixa aus mehreren Wörtern Eines gemacht, wodurch die Sprache verarmt. Aber noch mehr: nicht bloß Wörter sind es, sondern Begriffe, die dadurch verloren gehen, weil es alsdann an Mitteln fehlt, diese zu fixiren, und man nun bei seinem Reden, ja, selbst bei seinem Denken, sich mit dem à peu près zu begnügen hat, wodurch die Energie der Rede und die Deutlichkeit des Gedankens eingebüßt wird. Man kann nämlich nicht, wie durch solche Beknappung geschieht, die Zahl der Wörter verringern, ohne zugleich die Bedeutung der übrig bleibenden zu erweitern, und wiederum Dieses nicht, ohne derselben ihre genaue Bestimmtheit zu nehmen, folglich der Zweideutigkeit, mithin der Unklarheit in die Hände zu arbeiten, wodurch alsdann alle Präcision und Deutlichkeit des Ausdrucks, geschweige Energie und Prägnanz desselben, unmöglich gemacht wird. Eine Erläuterung hiezu liefert schon die oben gerügte Erweiterung der Bedeutung des Wortes nur, welches sogleich Zweideutigkeit, ja, bisweilen Falschheit des Ausdrucks herbeiführt. — Wie wenig ist doch daran gelegen, daß ein Wort zwei Silben mehr habe, wenn durch diese der Begriff näher bestimmt wird! Sollte man glauben, daß es Schiefköpfe giebt, die Indifferenz schreiben, wo sie Indifferentismus meinen, — um diese zwei Silben zu lukriren!

Zu aller Deutlichkeit und Bestimmtheit des Ausdrucks, und dadurch zur ächten Kürze, Energie und Prägnanz der Rede, sind also gerade jene Präfixa, welche ein Wurzelwort durch alle Modifikationen

und Nüancen seiner Anwendbarkeit durchführen, ein unerläßliches Mittel, und eben so die Affixa, also auch die verschiedenartigen Endsilben der von Verben abstammenden Substantiva, wie dieses bereits oben, an Versuch und Versuchung u. s. w., erläutert worden. Daher sind beide Modulationsweisen der Wörter und Begriffe von unsern Altvordern höchst sinnig, weise und mit richtigem Takt auf die Sprache vertheilt und den Wörtern aufgedrückt worden. Auf jene aber ist, in unsern Tagen, ein Geschlecht roher, unwissender und unfähiger Schmierer gefolgt, welches, mit vereinten Kräften, sich ein Geschäft daraus macht, durch Dilapidation der Wörter jenes alte Kunstwerk zu zerstören, weil eben diese Pachydermata für Kunstmittel, welche bestimmt sind, fein nüancirten Gedanken zum Ausdruck zu dienen, natürlich keinen Sinn haben; wohl aber verstehen sie, Buchstaben zu zählen. Hat daher so ein Pachyderma die Wahl zwischen zwei Wörtern, davon das eine, mittelst seines Präfixums, oder Affixums, dem auszudrückenden Begriffe genau entspricht, das andere aber ihn nur so ungefähr und im Allgemeinen bezeichnet, jedoch drei Buchstaben weniger zählt, so greift unser Pachyderma unbedenklich nach dem letztern und begnügt sich hinsichtlich des Sinnes mit dem à peu près; denn sein Denken bedarf jener Feinheiten nicht, da es doch nur so in Bausch und Bogen geschieht; — aber nur recht wenige Buchstaben! daran hängt die Kürze und Kraft des Ausdrucks, die Schönheit der Sprache. Hat er z. B. zu sagen: „so etwas ist nicht v o r h a n d e n“, so wird er sagen: „so etwas ist nicht da“; wegen der großen Buchstabenersparniß. — Ihre oberste Maxime ist, allemal die Angemessenheit und Richtigkeit eines Ausdrucks der Kürze eines andern, der als Surrogat dienen muß, zu opfern, woraus allmählich ein höchst matter und endlich ein unverständlicher Jargon erwachsen muß, und dergestalt der einzige wirkliche Vorzug, den die deutsche vor den übrigen europäischen Nationen hat, die Sprache, muthwillig vernichtet wird. Die deutsche Sprache nämlich ist die einzige, in der man beinahe so gut schreiben kann, wie im griechischen und lateinischen, welches den andern europäischen Hauptsprachen, welche bloße patois sind, nachrühmen zu wollen lächerlich sein würde. Daher eben hat, mit diesen verglichen, das Deutsche etwas so ungemein Edles und Erhabenes. — Wie sollte aber auch so ein Pachyderma Gefühl haben für das zarte Wesen einer Sprache, dieses köstlichen, weichen Materials, denkenden Geistern überliefert, um einen genauen und feinen Gedanken aufnehmen und bewahren zu können? Hingegen Buchstaben zählen, Das ist etwas für Pachydermata! Seht daher, wie sie schwelgen in der

Sprachverhunzung, diese edlen Söhne der „Jetztzeit". Seht sie nur an! kahle Köpfe, lange Bärte, Brillen statt der Augen, als Surrogat der Gedanken ein Cigarro im thierischen Maul, ein Sack auf dem Rücken statt des Rocks, Herumtreiben statt des Fleißes, Arroganz statt der Kenntnisse, Frechheit und Kamaraderie statt der Verdienste*). Edle „Jetztzeit", herrliche Epigonen, bei der Muttermilch Hegel'scher Philosophie herangewachsenes Geschlecht! Zum ewigen Andenken wollt ihr eure Tatzen in unsere alte Sprache drücken, damit der Ausdruck, als Ichnolith, die Spur eueres schalen und dumpfen Daseins auf immer bewahre. Aber Dî meliora! Fort, Pachydermata, fort! Dies ist die deutsche Sprache, in der Menschen sich ausgedrückt, ja, in der große Dichter gesungen und große Denker geschrieben haben! Zurück mit den Tatzen! — oder ihr sollt — hungern. (Dies allein schreckt sie.) —

Der gerügten „jetztzeitigen" Verschlimmbesserung der Sprache durch der Schule zu früh entlaufene und in Unwissenheit herangewachsene Knaben, ist denn auch die Interpunktion zur Beute geworden, als welche heut zu Tage, fast allgemein, mit absichtlicher, selbstgefälliger Liederlichkeit gehandhabt wird. Was eigentlich die Skribler sich dabei denken mögen, ist schwer anzugeben; wahrscheinlich aber soll die Narrheit eine französische liebenswürdige légèreté vorstellen, oder auch Leichtigkeit der Auffassung beurkunden und voraussetzen. Mit den Interpunktionszeichen der Druckerei wird nämlich umgegangen, als wären sie von Gold; demnach werden etwa drei Viertel der nöthigen Kommata weggelassen (finde sich zurecht wer kann!); wo aber ein Punkt stehen sollte, steht erst ein Komma, oder höchstens ein Semikolon, u. dgl. m. Die nächste Folge davon ist, daß man jede Periode zwei Mal lesen muß. Nun aber steckt in der Interpunktion ein Theil der Logik jeder Periode, sofern diese dadurch markirt wird; daher ist eine solche absichtliche Liederlichkeit geradezu frevelhaft, am meisten aber, wenn sie, wie jetzt sehr häufig geschieht, sogar von si Deo placet Philologen, selbst auf die Ausgaben alter Schriftsteller angewandt und das Verständniß dieser dadurch beträchtlich erschwert wird. Nicht ein Mal das N. T. ist, in seinen neueren

*) Bis vor vierzig Jahren nahmen die Blattern zwei Fünftel der Kinder hinweg, nämlich alle schwachen, und ließen nur die stärkeren, welche diese Feuerprobe bestanden hatten, übrig. Die Kuhpocken haben jene in ihren Schutz genommen. Seht jetzt die langbärtigen Zwerge, die überall euch zwischen die Beine laufen, und deren Eltern schon bloß aus Gnaden der Kuhpocken am Leben geblieben sind.

Auflagen, damit verschont geblieben. Ist aber der Zweck der Kürze, die ihr durch Silbenknickerei und Buchstabenzählerei anstrebt, dem Leser Zeit zu ersparen, so werdet ihr diesen viel besser dadurch erreichen, daß ihr, durch genügende Interpunktion, ihn gleich erkennen läßt, welche Worte zu einer Periode gehören und welche zur andern. Es liegt am Tage, daß eine laxe Interpunktion, wie etwa die französische Sprache, wegen ihrer streng logischen und daher kurz angebundenen Wortfolge, und die englische, wegen der großen Aermlichkeit ihrer Grammatik, sie zuläßt, nicht anwendbar ist auf relative Ursprachen, die, als solche, eine komplicirte und gelehrte Grammatik haben, welche künstlichere Perioden möglich macht, dergleichen die griechische, lateinische und deutsche Sprache sind. In Sprachen, wie die französische, und gar die englische, deren zumal in der Flexionsfähigkeit der Worte höchst dürftige Grammatik eine streng logische Reihenfolge der Worte nöthig macht, darf die Interpunktion ebenfalls dürftig und lax sein. Aber wo eine vollkommnere Grammatik einen künstlichen Phrasenbau, mittelst der Versetzung der Worte in ihrer Reihenfolge, erlaubt, (welcher große rhetorische und poetische Vortheile liefert,) da müssen die nicht unmittelbar zusammengehörigen durch die Interpunktion geschieden werden, um den Sinn sogleich augenfällig zu machen; so im Griechischen, Lateinischen und Deutschen.

Um nun also auf die hier eigentlich in Rede stehende Kürze, Koncinnität und Prägnanz des Vortrags zurückzukommen, so geht eine wirklich solche allein aus dem Reichthum und der Inhaltsschwere der Gedanken hervor, bedarf daher am allerwenigsten jener armseligen, als Mittel zur Abkürzung des Ausdrucks ergriffenen Wort- und Phrasenbeschneiderei, die ich hier ein Mal gehörig gerügt habe. Denn vollwichtige, reichhaltige, also überhaupt schreibenswerthe Gedanken müssen Stoff und Gehalt genug liefern, um die sie aussprechenden Perioden, auch in der grammatischen und lexikalischen Vollkommenheit aller ihrer Theile, so sattsam auszufüllen, daß solche nirgends hohl, leer, oder leicht befunden werden, sondern der Vortrag überall kurz und prägnant bleibt, während an ihm der Gedanke seinen faßlichen und bequemen Ausdruck findet, ja, sich mit Grazie darin entfaltet und bewegt. Also nicht die Worte und Sprachformen soll man zusammenziehen, sondern die Gedanken vergrößern, wie ein Konvalescent durch Herstellung seiner Wohlbeleibtheit, nicht aber durch Engermachen seiner Kleider, diese wieder wie vormals auszufüllen im Stande sein soll.

Ein heut zu Tage, bei gesunkenen Zustande der Litteratur und

bei der Vernachlässigung der alten Sprachen, immer häufiger werdender, jedoch nur in Deutschland einheimischer Fehler des Stils ist die Subjektivität desselben. Sie besteht darin, daß es dem Schreiber genügt, selbst zu wissen, was er meint und will, der Leser mag sehen, wie auch er dahinter komme. Unbekümmert um diesen, schreibt er eben, als ob er einen Monolog hielte, während es denn doch ein Dialog sein sollte, und zwar einer, in welchem man sich um so deutlicher auszudrücken hat, als man die Fragen des Andern nicht vernimmt. Eben dieserhalb nun also soll der Stil nicht subjektiv, sondern objektiv sein, wozu es nöthig ist, die Worte so zu stellen, daß sie den Leser geradezu zwingen, genau Dasselbe zu denken, was der Autor gedacht hat. Dies wird aber nur dann zu Stande kommen, wenn der Autor stets eingedenk war, daß die Gedanken insofern das Gesetz der Schwere befolgen, als sie den Weg vom Kopfe auf das Papier viel leichter, als den vom Papier zum Kopfe zurücklegen, daher ihnen hierbei mit allen uns zu Gebote stehenden Mitteln geholfen werden muß. Ist Dies geschehen, so wirken die Worte rein objektiv, gleichwie ein vollendetes Oelgemälde, während der subjektive Stil nicht viel sicherer wirkt, als die Flecken an der Wand, bei denen Der allein, dessen Phantasie zufällig durch sie erregt worden, Figuren sieht, die Andern nur Klexe. Der in Rede stehende Unterschied erstreckt sich über die ganze Darstellungsweise, ist aber oft auch im Einzelnen nachweisbar; soeben z. B. lese ich in einem neuen Buche: „um die Masse der vorhandenen Bücher zu vermehren, habe ich nicht geschrieben". Dies sagt das Gegentheil von dem, was der Schreiber beabsichtigte, und obendrein Unsinn.

Wer nachlässig schreibt, legt dadurch zunächst das Bekenntniß ab, daß er selbst seinen Gedanken keinen großen Werth beilegt. Denn nur aus der Ueberzeugung von der Wahrheit und Wichtigkeit unsrer Gedanken entspringt die Begeisterung, welche erfordert ist, um mit unermüdlicher Ausdauer überall auf den deutlichsten, schönsten und kräftigsten Ausdruck derselben bedacht zu sein, — wie man nur an Heiligthümer, oder unschätzbare Kunstwerke, silberne oder goldene Behältnisse wendet. Daher haben die Alten, deren Gedanken, in ihren eigenen Worten, schon Jahrtausende fortleben, und die deswegen den Ehrentitel Klassiker tragen, mit durchgängiger Sorgfalt geschrieben; soll doch Platon den Eingang seiner Republik sieben Mal, verschieden modificirt, abgefaßt haben. — Die Deutschen hingegen zeichnen sich durch Nachlässigkeit des Stils, wie des Anzuges, vor andern Nationen aus, und beiderlei Schlumperei entspringt aus derselben, im National-

charakter liegenden Quelle. Wie aber Vernachlässigung des Anzuges Geringschätzung der Gesellschaft, in die man tritt, verräth, so bezeugt flüchtiger, nachlässiger, schlechter Stil eine beleidigende Geringschätzung des Lesers, welche dann dieser, mit Recht, durch Nichtlesen straft. Zumal aber sind die Recensenten belustigend, welche im nachlässigsten Lohnschreiberstile die Werke Anderer kritisiren. Das nimmt sich aus, wie wenn Einer im Schlafrock und Pantoffeln zu Gerichte säße. Wie sorgfältig hingegen werden Edinburgh review und Journal des Savants abgefaßt! Wie ich aber mit einem schlecht und schmutzig gekleideten Menschen mich in ein Gespräch einzulassen vorläufig Bedenken trage, so werde ich ein Buch weglegen, wenn mir die Fahrlässigkeit des Stils sogleich in die Augen springt.

Bis vor ungefähr hundert Jahren schrieben, zumal in Deutschland, die Gelehrten Latein; in dieser Sprache wäre ein Schnitzer eine Schande gewesen; sogar aber waren die Meisten ernstlich bemüht, dieselbe mit Eleganz zu schreiben, und Vielen gelang es. Jetzt nachdem sie, dieser Fessel entledigt, die große Bequemlichkeit erlangt haben, in ihrer eigenen Frau-Mutter-Sprache schreiben zu dürfen, sollte man erwarten, daß sie dieses wenigstens mit höchster Korrektheit und möglichster Eleganz zu leisten sich angelegen sein lassen würden. In Frankreich, England, Italien ist dies noch der Fall. Aber in Deutschland das Gegentheil! Da schmieren sie wie bezahlte Lohnlakaien, hastig hin, was sie zu sagen haben, in den Ausdrücken, die ihnen eben in's ungewaschene Maul kommen, ohne Stil, ja ohne Grammatik und Logik; denn sie setzen überall das Imperfekt statt des Perfekts und Plusquamperfekts, den Ablativ statt des Genitivs, brauchen statt anderer Präpositionen immer die eine „für", die daher unter sechs Mal fünf Mal falsch steht, kurz, begehen alle die stilistischen Eseleien, über die ich im Obigen Einiges beigebracht habe.

Wenige schreiben wie ein Architekt baut, der zuvor seinen Plan entworfen und bis ins Einzelne durchdacht hat, — vielmehr die Meisten nur so, wie man Domino spielt. Wie nämlich hier, halb durch Absicht, halb durch Zufall, Stein an Stein sich fügt, — so steht es eben auch mit der Folge und dem Zusammenhang ihrer Sätze. Kaum daß sie ungefähr wissen, welche Gestalt im Ganzen herauskommen wird und wo das Alles hinaus soll. Viele wissen selbst Dies nicht, sondern schreiben, wie die Korallenpolypen bauen: Periode fügt sich an Periode, und es geht, wohin Gott will. Zudem ist das Leben der „Jetztzeit" eine große Gallopade; in der Litteratur giebt sie sich kund als äußerste Flüchtigkeit und Liederlichkeit.

Der leitende Grundsatz der Stilistik sollte sein, daß der Mensch nur einen Gedanken zur Zeit deutlich denken kann, daher ihm nicht zugemuthet werden darf, daß er deren zwei, oder gar mehrere, auf ein Mal denke. — Dies aber muthet ihm Der zu, welcher solche, als Zwischensätze, in die Lücken einer zu diesem Zwecke zerstückelten Hauptperiode schiebt, wodurch ihn er also unnöthiger und muthwilliger Weise in Verwirrung setzt. Hauptsächlich thun Dies die deutschen Schriftsteller. Daß ihre Sprache sich dazu besser, als die andern lebenden, eignet, begründet zwar die Möglichkeit, aber nicht die Löblichkeit der Sache. Keine Prosa liest sich so leicht und angenehm, wie die französische, weil sie von diesem Fehler, in der Regel, frei ist. Der Franzose reiht seine Gedanken in möglichst logischer und überhaupt natürlicher Ordnung, an einander und legt sie so seinem Leser successive zu bequemer Erwägung vor, damit dieser einem jeden derselben seine ungetheilte Aufmerksamkeit zuwenden könne. Der Deutsche hingegen flicht sie in einander, zu einer verschränkten und abermals verschränkten und nochmals verschränkten Periode, weil er sechs Sachen auf ein Mal sagen will, statt sie eine nach der andern vorzubringen. Also, während er suchen sollte, die Aufmerksamkeit seines Lesers anzulocken und festzuhalten, verlangt er vielmehr von demselben noch obendrein, daß er, obigem Gesetze der Einheit der Apprehension entgegen, drei oder vier verschiedene Gedanken zugleich, oder, weil Dies nicht möglich ist, in schnell vibrirender Abwechselung denke. Hiedurch legt er den Grund zu seinem stile empesé, den er sodann durch preziöse, hochtrabende Ausdrücke, um die einfachsten Sachen mitzutheilen, und sonstige Kunstmittel dieser Art vollendet.

Der wahre Nationalcharakter der Deutschen ist Schwerfälligkeit; sie leuchtet heraus aus ihrem Gange, ihrem Thun und Treiben, ihrer Sprache, ihrem Reden, Erzählen, Verstehen und Denken, ganz besonders aber aus ihrem Stil im Schreiben, aus dem Vergnügen, welches sie an langen schwerfälligen, verstrickten Perioden haben, bei welchem das Gedächtniß ganz allein, fünf Minuten lang, geduldig die ihm aufgelegte Lektion lernt, bis zuletzt, am Schluß der Periode, der Verstand zum Schluß kommt und die Räthsel gelöst werden. Darin gefallen sie sich, und wenn nun noch Preziosität und Bombast und affektirte σεμνοτης anzubringen sind, so schwelgt der Autor darin; aber der Himmel gebe dem Leser Geduld. — Vorzüglich aber befleißigen sie sich dabei durchgängig der möglichsten Unentschiedenheit und Unbestimmtheit des Ausdrucks, wodurch Alles wie im Nebel erscheint; der Zweck scheint zu sein theils das Offenlassen einer Hinterthür zu

jedem Satz, theils Vornehmthuerei, die mehr zu sagen scheinen will, als gedacht worden, theils liegt wirkliche Stumpfheit und Schlafmützigkeit dieser Eigenthümlichkeit zum Grunde, welche gerade es ist, was den Ausländern alle deutsche Schreiberei verhaßt macht, weil sie eben nicht im Dunkeln tappen mögen, welches hingegen unsern Landleuten kongenial zu sein scheint.

Durch jene langen, mit in einander geschachtelten Zwischensätzen bereicherten und, wie gebratene Gänse mit Aepfeln, ausgestopften Perioden wird eigentlich zunächst das Gedächtniß in Anspruch genommen, während vielmehr Verstand und Urtheilskraft angerufen werden sollten, deren Thätigkeit nun aber gerade dadurch erschwert und geschwächt wird. Denn dergleichen Perioden liefern dem Leser lauter halb vollendete Phrasen, die sein Gedächtniß nun sorgfältig sammeln und aufbewahren soll, wie die Stückchen eines zerrissenen Briefes, bis sie durch die später nachkommenden, respektiven andern Hälften ergänzt werden und dann einen Sinn erhalten. Folglich muß er bis dahin eine Weile lesen, ohne irgend etwas zu denken, vielmehr bloß Alles memoriren, in der Hoffnung auf den Schluß, der ihm ein Licht aufstecken wird, bei dem er nun auch etwas zu denken empfangen soll. Er kriegt so Vieles auswendig zu lernen, ehe er etwas zum Verstehen erhält. Das ist offenbar schlecht und ein Mißbrauch der Geduld des Lesers. Aber die unverkennbare Vorliebe der gewöhnlichen Köpfe für diese Schreibart beruht darauf, daß sie den Leser erst nach einiger Zeit und Mühe Das verstehen läßt, was er außerdem sogleich verstanden haven würde, wodurch nun der Schein entsteht, als hätte der Schreiber mehr Tiefe und Verstand, als der Leser. Auch Dieses also gehört zu den oben erwähnten Kunstgriffen, mittelst welcher die Mediokren, unbewußt und instinktartig, ihre Geistesarmuth zu verstecken und den Schein des Gegentheils hervorzubringen sich bemühen. Ihre Erfindsamkeit hierin ist sogar erstaunenswerth.

Offenbar aber ist es gegen alle gesunde Vernunft, einen Gedanken quer durch einen andern zu schlagen, wie ein hölzernes Kreuz; Dies geschieht jedoch, indem man Das, was man zu sagen angefangen hat, unterbricht, um etwas ganz Anderes dazwischen zu sagen, und so seinem Leser eine angefangene Periode, einstweilen noch ohne Sinn, in Verwahrung giebt, bis die Ergänzung nachkommt. Es ist ungefähr, wie wenn man seinen Gästen einen leeren Teller in die Hand gäbe, mit der Hoffnung, es werde noch etwas darauf kommen. Eigentlich sind die Zwischenkommata von derselben Familie mit den Noten unter der Seite und den Parenthesen mitten im Text, ja, alle Drei

sind im Grunde bloß dem Grade nach verschieden. Wenn bisweilen Demosthenes und Cicero dergleichen Einschachtelungsperioden gemacht haben, so hätten sie besser gethan, es zu unterlassen.

Den höchsten Grad von Abgeschmacktheit erreicht dieser Phrasenbau, wenn die Zwischensätze nicht einmal organisch eingefügt, sondern durch direktes Zerbrechen einer Periode eingekeilt sind. Wenn es z. B. eine Impertinenz ist, Andere zu unterbrechen, so ist es nicht minder eine solche, sich selbst zu unterbrechen, wie es in einem Phrasenbau geschieht, den seit einigen Jahren alle schlechten, nachlässigen, eiligen, das liebe Brod vor Augen habenden Skribler auf jeder Seite sechs Mal anwenden und sich darin gefallen. Er besteht darin, daß — man soll, wo man kann, Regel und Beispiel zugleich geben — man eine Phrase zerbricht, um eine andere dazwischen zu leimen. Sie thun es jedoch nicht bloß aus Faulheit, sondern auch aus Dummheit, indem sie es für eine liebenswürdige légèreté halten, die den Vortrag belebe. — In einzelnen, seltenen Fällen mag es zu entschuldigen sein.

Schon in der Logik könnte, bei der Lehre von den analytischen Urtheilen, beiläufig bemerkt werden, daß sie eigentlich im guten Vortrage nicht vorkommen sollen, weil sie sich einfältig ausnehmen. Am meisten tritt Dies hervor, wenn vom Individuum prädicirt wird, was schon der Gattung zukommt; wie z. B. ein Ochs, welcher Hörner hatte, ein Arzt, dessen Geschäft es war, Kranke zu kuriren, u. dgl. m. Daher sind sie nur da zu gebrauchen, wo eine Erklärung oder Definition gegeben werden soll.

Gleichnisse sind von großem Werthe, sofern sie ein unbekanntes Verhältniß auf ein bekanntes zurückführen. Auch die ausführlicheren Gleichnisse, welche zur Parabel, oder Allegorie anwachsen, sind nur die Zurückführung eines Verhältnisses auf seine einfachste, anschaulichste und handgreiflichste Darstellung. — Sogar beruht alle Begriffsbildung im Grunde auf Gleichnissen, sofern sie aus dem Auffassen des Aehnlichen und Fallenlassen des Unähnlichen in den Dingen erwächst. Ferner besteht jedes eigentliche Verstehen zuletzt in einem Auffassen von Verhältnissen (un saisir de rapports); man wird aber jedes Verhältniß um so deutlicher und reiner auffassen, als man es in weit von einander verschiedenen Fällen und zwischen ganz heterogenen Dingen als dasselbe wieder erkennt. So lange nämlich ein Verhältniß mir nur als in einem einzelnen Falle vorhanden bekannt ist, habe ich von demselben bloß eine individuelle, also eigentlich nur noch anschauliche Erkenntniß; sobald ich aber auch nur in zwei verschiedenen

Fällen dasselbe Verhältniß auffasse, habe ich einen Begriff von der ganzen Art desselben, also eine tiefere und vollkommenere Erkenntniß.

Eben weil Gleichnisse ein so mächtiger Hebel für die Erkenntniß sind, zeugt das Aufstellen überraschender und dabei treffender Gleichnisse von einem tiefem Verstande. Demgemäß sagt auch Aristoteles: *πολυ δε μεγιστον το μεταφορικον ειναι· μονον γαρ τουτο ουτε παρ᾽ αλλον εστι λαβειν, ευφυϊας τε σημειον εστιν· το γαρ ευ μεταφερειν το ὁμοιον θεωρειν εστιν·* (at longe maximum est, metaphoricum esse; solum enim hoc neque ab alio licet assumere. et boni ingenii signum est. Bene enim transferre est simile intueri.) de poetica, c. 22. Desgleichen: *και εν φιλοσοφιᾳ το ὁμοιον, και εν πολυ διεχουσι, θεωρειν ευστοχου.* (etiam in philosophia simile, vel in longe distantibus, cernere perspicacis est.) Rhet. III, 11.

Anhang verwandter Stellen.

Was die großen Schriftsteller (in den höhern Gattungen), wie auch die Künstler charakterisirt und daher ihnen Allen gemeinsam ist, ist, daß es ihnen Ernst mit ihrer Sache ist; den Uebrigen ist es mit nichts Ernst, als mit ihrem Nutzen und Gewinn. —

Wenn Einer durch irgend ein aus innerem Beruf und Trieb geschriebenes Buch sich Ruhm erwirbt, dann aber darüber zum Vielschreiber wird, so hat er seinen Ruhm um schnödes Geld verkauft. Sobald man schreibt, weil man etwas machen will, — wird es schlecht.

Erst in diesem Jahrhundert giebt es Schriftsteller von Profession. Bis dahin gab es Schriftsteller von Beruf. —

Um sich die bleibende Aufmerksamkeit und Theilnahme des Publikums zu sichern, muß man entweder etwas schreiben, das bleibenden Werth hat, oder immer wieder etwas Neues schreiben, welches eben darum immer schlechter ausfallen wird.

Will ich nur halbweg oben bleiben,
So muß ich jede Messe schreiben.

Tieck. —

Stilfehler soll man in fremden Schriften entdecken, um sie in den eigenen zu vermeiden. —

Die Schreiberei der Alltagsköpfe ist wie mit Schablonen aufgetragen, besteht nämlich aus lauter fertigen Redensarten und Phrasen, wie sie eben im Schwange und Mode sind, und die sie hinsetzen, ohne selbst etwas dabei zu denken. Der überlegene Kopf macht jede Phrase eigens für den speciellen, gegenwärtigen Fall. —

Den betreffenden Ausdrücken, originellen Redensarten und glücklichen Wendungen ergeht es wie den Kleidern; wenn sie neu sind, glänzen sie und machen viel Effekt; aber alsbald greift Jeder danach, wodurch sie binnen kurzer Zeit abgenutzt und fahl werden, so daß sie endlich ganz ohne Wirkung bleiben. —

Das Unverständliche ist dem Unverständigen verwandt, und allemal ist es unendlich wahrscheinlicher, daß eine Mystifikation, als daß ein großer Tiefsinn darunter verborgen liegt. —

Wer etwas Sagenswerthes zu sagen hat, braucht es nicht in preziöse Ausdrücke, schwierige Phrasen und dunkle Allusionen zu verhüllen, sondern er kann es einfach, deutlich und naiv aussprechen, und dabei sicher sein, daß es seine Wirkung nicht verfehlen wird. Daher verräth durch obige Kunstmittel, wer sie braucht, seine Armuth an Gedanken, Geist und Kenntnissen. —

Alle Formen nimmt die Geistlosigkeit an, um sich dahinter zu verstecken; sie verhüllt sich in Schwulst, in Bombast, in den Ton der Ueberlegenheit und Vornehmigkeit und in hundert andere Formen; nur an die Naivetät macht sie sich nicht, weil sie hier sogleich bloß stehen und blosse Einfältigkeit zu Markte bringen würde. Selbst der gute Kopf darf noch nicht naiv sein, da er trocken und mager erscheinen würde. Daher bleibt die Naivetät das Ehrenkleid des Genies, wie Nacktheit das der Schönheit. —

Wie wenig Ehrlichkeit unter den Schriftstellern ist, wird sichtbar an der Gewissenlosigkeit, mit der sie ihre Anführungen aus fremden Schriften verfälschen. Stellen aus meinen Schriften finde ich durchgängig verfälscht angeführt, und nur meine deklarirtesten Anhänger machen hier eine Ausnahme. Oft geschieht die Verfälschung aus Nachlässigkeit, indem ihre trivialen und banalen Ausdrücke und Wendungen ihnen schon in der Feder liegen und sie solche aus Gewohnheit hinschreiben; bisweilen geschieht es aus Naseweisheit, die mich bessern will, aber nur zu oft geschieht es aus schlechter Absicht, — und dann ist es eine schändliche Niederträchtigkeit und ein Bubenstück, der Falschmünzerei gleich, welches seinem Urheber den Charakter des ehrlichen Mannes ein für alle Mal wegnimmt. —

Für die Sünden eines anonymen Recensenten soll man den Menschen, der das Ding herausgiebt und redigirt, unmittelbar selbst so verantwortlich machen, als hätte er es selbst geschrieben, wie man den Handwerksmeister für die schlechte Arbeit seiner Gesellen verantwortlich macht. Und dabei soll man mit jenem Kerl so umspringen, wie sein Gewerbe es verdient, ohne alle Umstände.

Anonymität ist litterarische Gaunerei, der man gleich entgegen rufen soll: „willst du, Schuft, dich nicht zu dem bekennen, was du gegen andere Leute sagst, so halte dein Lästermaul!"

Eine anonyme Recension hat nicht mehr Autorität, als ein anonymer Brief, und sollte daher mit demselben Mißtrauen, wie dieser, aufgenommen werden. Oder will man etwa den Namen des Menschen, der sich dazu hergiebt, einer solchen recht eigentlichen société anonyme vorzustehen, als eine Bürgschaft für die Wahrhaftigkeit seiner Gesellen annehmen? —

Die Sprachverhunzung, von Zeitungsschreibern ausgehend, findet bei den Gelehrten in Litteraturzeitungen und Büchern gehorsame und bewundernde Nachfolge, statt daß sie wenigstens durch ihr entgegengesetztes Beispiel, also durch Beibehaltung des guten und ächten Deutsch, der Sache zu steuern suchen sollten; aber Dies thut Keiner, keinen Einzigen sehe ich sich dagegen stemmen, kein Einziger kommt der vom niedrigen litterarischen Pöbel gemißhandelten Sprache zu Hülfe. Nein, sie folgen, wie die Schafe, und folgen den Eseln. Das kommt daher, daß keine Nation so wenig, wie die Deutschen, geneigt ist, selbst zu urtheilen (to judge for themselves) und danach zu verurtheilen, wozu das Leben und die Litteratur stündlich Anlaß bietet. Sie sind ohne Galle, wie die Tauben; aber wer ohne Galle ist, ist ohne Verstand; dieser gebiert schon eine gewisse acrimonia, die im Leben, in der Kunst und Litteratur nothwendig tagtäglich den innerlichen Tadel und Hohn über tausend Dinge hervorruft, welcher eben uns abhält, sie nachzumachen. —

Die Sprache ist ein Kunstwerk und soll als ein solches, also objektiv genommen werden, und demgemäß soll alles in ihr Ausgedrückte regelrecht und seiner Absicht entsprechend sein, und in jedem Satz muß das, was er besagen soll, wirklich nachzuweisen sein, als objektiv darin liegend; nicht aber soll man die Sprache bloß subjektiv nehmen und sich nothdürftig ausdrücken, in der Hoffnung, der Andere werde wohl errathen was man meine, wie es Die machen, welche den Casum gar nicht bezeichnen, alle Präterita durch das Im-

perfekt ausdrücken, die Präfixa weglassen u. s. w. Welch' ein Abstand ist doch zwischen Denen, die einst die Tempora und Modi der Verba und die Casus der Substantiva und Adjektiva erfunden und gesondert haben, — und jenen Elenden, die dies Alles zum Fenster hinauswerfen möchten, um sich so ungefähr ausdrückend, ein ihnen angemessenes Hottentotten-Jargon übrig zu behalten. Es sind die feilen Tintenklexer der jetzigen, an allem Geist bankrotten Litteraturperiode. —

Wie groß und bewunderungswürdig waren doch jene Urgeister des Menschengeschlechts, welche das bewunderungswürdigste der Kunstwerke, die Grammatik der Sprache erfanden, die partes orationis schufen, am Substantiv, Adjektiv und Pronomen die Genera und Casus, am Verbo die Tempora und Modi unterschieden und feststellten, wobei sie Imperfekt, Perfekt und Plusquamperfekt, zwischen welchen im Griechischen noch die Aoriste stehen, fein und sorgfältig sonderten, Alles in der edlen Absicht, ein angemessenes und ausreichendes materielles Organ zum vollen und würdigen Ausdruck des menschlichen Denkens zu haben, welches jede Nüance und jede Modulation desselben aufnehmen und richtig wiedergeben könnte. Und jetzt betrachte man dagegen unsere heutigen Verbesserer jenes Kunstwerks, diese plumpen, stumpfen, klotzigen deutschen Handwerksburschen von der Skriblergilde; zur Raumersparniß wollen sie jene sorgfältigen Sonderungen, als überflüssig, beseitigen, sie gießen demnach sämmtliche Präterita in das Imperfekt zusammen und reden nun in lauter Imperfekten. In ihren Augen müssen die eben belobten Erfinder der grammatischen Formen rechte Tröpfe gewesen sein, die nicht begriffen, daß man ja Alles über einen Leisten schlagen und mit dem Imperfekt als alleinigem, universellem Präteritum auskommen könne; und gar die Griechen, welche an drei Präteritis nicht genug habend, noch die beiden Aoriste hinzufügten, wie einfältig müssen diese ihnen vorkommen! Ferner schneiden sie eifrig alle Präfixa weg, als unnütze Auswüchse, werde aus dem, was stehen bleibt, klug wer kann! Wesentliche logische Partikeln, wie „nur, wenn, um, zwar, und" u. s. w., welche über eine ganze Periode Licht verbreitet haben würden, merzen sie zur Raumersparniß aus, und der Leser bleibt im Dunkeln. Dies ist jedoch manchem Schreiber willkommen, der nämlich absichtlich schwer verständlich und dunkel schreiben will, weil er dadurch dem Leser Respekt einzuflößen vermeint, der Lump. Kurz, sie erlauben sich frech jede grammatikalische und lexikalische Sprachverhunzung, um Silben zu lukriren. Endlos sind die elenden Kniffe, deren sie sich bedienen, um hier und da eine Silbe

auszumerzen, in dem dummen Wahn, dadurch Kürze und Gedrungenheit des Ausdrucks zu erlangen. Kürze und Gedrungenheit des Ausdrucks hängen aber von ganz anderen Dingen ab, als von Silbenstreichen, und erfordern Eigenschaften, die ihr so wenig begreift, wie besitzt. Daß die besagte Sprachverbesserung große, allgemeine, ja fast ausnahmslose Nachfolge findet, ist daraus zu erklären, daß Silben, deren Bedeutung man nicht versteht, wegzuschneiden gerade so viel Verstand erfordert, wie der Dümmste hat.

Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm.

Kant hat seine Aesthetik in der Kritik der Urtheilskraft vorgetragen; dem entsprechend werde ich, in diesem Kapitel, meinen frühern ästhetischen Betrachtungen auch eine kleine Kritik der Urtheilskraft, aber nur der empirisch gegebenen, hinzufügen, hauptsächlich um zu sagen, daß es meistentheils keine giebt, indem sie eine beinahe so rara avis ist, wie der Vogel Phönix, auf dessen Erscheinen man fünfhundert Jahre zu warten hat.

Mit dem nicht geschmackvoll gewählten Ausdruck Geschmack bezeichnet man diejenige Auffindung, oder auch bloße Anerkennung, des ästhetisch Richtigen, welche ohne Anleitung einer Regel geschieht, indem entweder keine Regel sich bis dahin erstreckt, oder auch dieselbe dem Ausübenden, respektive bloß Urtheilenden, nicht bekannt war. Statt Geschmack würde man ästhetisches Gefühl sagen können, wenn Dies nicht eine Tautologie enthielte.

Der auffassende, urtheilende Geschmack ist gleichsam das Weibliche zum Männlichen des produktiven Talents, oder Genies. Nicht fähig zu erzeugen, besteht er in der Fähigkeit zu empfangen, d. h. das Rechte, das Schöne, das Passende, also solches zu erkennen, — wie auch dessen Gegentheil, also das Gute vom Schlechten zu unterscheiden, Jenes herauszufinden und zu würdigen, Dieses zu verwerfen.

Die Schriftsteller kann man eintheilen in Sternschnuppen, Planeten und Fixsterne. — Die Ersteren liefern die momentanen Knalleffekte; man schauet auf, ruft „siehe da!" und auf immer sind sie verschwunden. — Die Zweiten, also die Irr- und Wandelsterne, haben viel mehr Bestand. Sie glänzen, wiewohl bloß vermöge ihrer Nähe, oft heller, als die Fixsterne, und werden von Nichtkennern mit diesen verwechselt. Inzwischen müssen auch sie ihren Platz bald räumen,

haben zudem nur geborgtes Licht und eine auf ihre Bahngenossen (Zeitgenossen) beschränkte Wirkungssphäre. Sie wandeln und wechseln, ein Umlauf von einigen Jahren Dauer ist ihre Sache. — Die Dritten allein sind unwandelbar, stehen fest am Firmament, haben eigenes Licht, wirken zu Einer Zeit, wie zur andern, indem sie ihr Ansehen nicht durch die Veränderung unsers Standpunkts ändern, da sie keine Parallaxe haben. Sie gehören nicht, wie jene Andern, einem Systeme (Nation) allein an, sondern der Welt. Aber eben wegen der Höhe ihrer Stelle, braucht ihr Licht meistens viele Jahre, ehe es dem Erdbewohner sichtbar wird.

Zum Maaßstab eines Genies soll man nicht die Fehler in seinen Produktionen, oder die schwächeren seiner Werke nehmen, um es dann danach tief zu stellen, sondern bloß sein Vortrefflichstes. Denn auch im Intellektuellen klebt Schwäche und Verkehrtheit der menschlichen Natur so fest an, daß selbst der glänzendste Geist nicht durchweg und jederzeit von ihnen frei ist. Daher die großen Fehler, welche sogar in den Werken der größten Männer sich nachweisen lassen, und Horazens quandoque bonus dormitat Homerus. Was hingegen das Genie auszeichnet und daher sein Maaßstab sein sollte, ist die Höhe, zu der es sich, als Zeit und Stimmung günstig waren, hat aufschwingen können, und welche den gewöhnlichen Talenten ewig unerreichbar bleibt. Ingleichen ist es sehr mißlich, große Männer in derselben Gattung, also etwa große Dichter, große Musiker, Philosophen, Künstler mit einander zu vergleichen, weil man dabei, fast unvermeidlich, wenigstens für den Augenblick, ungerecht wird. Alsdann nämlich faßt man den eigenthümlichen Vorzug des Einen ins Auge und findet sofort, daß er dem Andern abgeht, wodurch dieser herabgesetzt wird. Aber geht man wiederum von dem diesem Andern eigenthümlichen, ganz anderartigen Vorzug aus, so wird man vergeblich nach ihm bei jenem Ersteren suchen, so daß demnach jetzt dieser ebenfalls unverdiente Herabsetzung erleidet.

Kritiker giebt es, deren Jeder vermeint, bei ihm stände es, was gut und was schlecht sein solle, indem er seine Kindertrompete für die Posaune der Fama hält. —

Wie eine Arznei nicht ihren Zweck erwirkt, wenn die Dosis zu stark gewesen, eben so ist es mit Strafreden und Kritiken, wenn sie das Maaß der Gerechtigkeit überschreiten.

Der Unstern für geistige Verdienste ist, daß sie zu warten haben, bis Die das Gute loben, welche selbst nur das Schlechte hervorbringen, ja überhaupt schon, daß sie ihre Kronen aus den Händen der mensch-

lichen Urtheilskraft zu empfangen haben, einer Eigenschaft, von der den Meisten so viel einwohnt, wie dem Kastraten Zeugungskraft, will sagen, ein schwaches, unfruchtbares Analogon, so daß schon sie selbst den seltenen Naturgaben beizuzählen ist. Daher ist es leider so wahr, wie artig gewendet, was Labruyère sagt: après l'esprit de discernement, ce qu'il y a au monde de plus rare, ce sont les diamans et les perles. Unterscheidungsvermögen, esprit de discernement, und demnach Urtheilskraft, daran gebricht es. Sie wissen nicht das Aechte vom Unächten, nicht den Hafer von der Spreu, nicht das Gold vom Kupfer zu unterscheiden und nehmen nicht den weiten Abstand wahr, zwischen dem gewöhnlichen Kopf und dem seltensten. Das Resultat hievon ist der Uebelstand, den ein altmodisches Verschen so ausdrückt:

„Es ist nun das Geschick der Großen hier auf Erden,
Erst wann sie nicht mehr sind, von uns erkannt zu werden."

Dem Aechten und Vortrefflichen steht, bei seinem Auftreten, zunächst das Schlechte im Wege, von welchem es seinen Platz bereits eingenommen findet, und das eben für Jenes gilt. Wenn es nun auch, nach langer Zeit und hartem Kampfe, ihm wirklich gelingt, den Platz für sich zu vindiciren und sich in Ansehen zu bringen, so wird es wieder nicht lange dauern, bis sie mit irgend einem manierirten, geistlosen, plumpen Nachahmer herangeschleppt kommen, um, ganz gelassen, ihn neben das Genie auf den Altar zu setzen, denn sie sehen den Unterschied nicht, sondern meinen ganz ernstlich, Das wäre nun wieder auch so Einer. Darum eben hebt Yriarte die 28ste seiner Litteratur-Fabeln an mit:

Siempre acostumbra hacer el vulgo necio
De lo bueno y lo malo igual aprecio.
(An Gutem und Schlechtem gleich viel Geschmack
Fand zu allen Zeiten das dumme Pack.)

So mußten auch Shakespeare's Dramen, gleich nach seinem Tode denen von Ben Johnsohn, Massinger, Beaumont und Fletcher Platz machen und diesen auf 100 Jahre räumen. Selbst in einer Allen zugänglichen Sphäre sehen wir den unvergleichlichen Walter Scott bald durch unwürdige Nachahmer aus der Aufmerksamkeit des großen Publikums verdrängt werden. Denn dieses hat überall für das Vortreffliche im Grunde doch keinen Sinn und daher keine Ahnung davon, wie unendlich selten die Menschen sind, welche in Poesie, Kunst, oder Philosophie wirklich etwas zu leisten vermögen, und daß dennoch ihre

Werke ganz allein und ausschließlich unserer Aufmerksamkeit werth sind, weshalb man das

mediocribus esse poëtis
Non homines, non Dî, non concessere columnae

den Pfuschern in der Poesie und eben so in allen andern hohen Fächern, ohne Nachsicht, alle Tage unter die Nase reiben sollte. Sind doch diese das Unkraut, welches den Weizen nicht aufkommen läßt, um Alles selbst zu überziehen, weshalb es denn eben geht, wie der so früh dahingeschiedene Feuchtersleben es originell und schön schildert:

„Ist doch — rufen sie vermessen —
Nichts im Werke, nichts gethan!"
Und das Große reift indessen
Still heran.

Es erscheint nun; niemand sieht es,
Niemand hört es im Geschrei.
Mit bescheid'ner Trauer zieht es
Still vorbei.

Nicht weniger zeigt jener beklagenswerthe Mangel an Urtheilskraft sich in den Wissenschaften, nämlich am zähen Leben falscher und widerlegter Theorien. Ein Mal in Kredit gekommen, trotzen diese der Wahrheit halbe, ja ganze Jahrhunderte lang, wie ein steinerner Molo den Meereswogen. Nach hundert Jahren hatte Kopernikus noch nicht den Ptolemäus verdrängt. Baco von Verulam, Kartesius, Locke, sind äußerst langsam und spät durchgedrungen. (Man lese nur d'Alembert's berühmte Vorrede zur Encyklopädie.) Nicht weniger Newton; man sehe nur die Erbitterung und den Hohn, womit Leibniz das Newtonische Gravitationssystem bekämpft, in seiner Kontroverse mit Clarke, besonders §§ 35, 113, 118, 120, 122, 128. Obgleich Newton das Erscheinen seiner Principia beinahe 40 Jahre überlebt hat, war, als er starb, seine Lehre doch nur in England, theilweise und einigermaaßen zur Anerkennung gelangt, während er außerhalb seines Vaterlandes nicht zwanzig Anhänger zählte, laut dem Vorbericht zu Voltaire's Darstellung seiner Lehre. Eben diese hat zum Bekanntwerden seines Systems in Frankreich, beinahe zwanzig Jahre nach seinem Tode, das Meiste beigetragen. Bis dahin nämlich hielt man daselbst fest, standhaft und patriotisch an den Kartesianischen Wirbeln, während erst 40 Jahre vorher dieselbe Kartesianische Philosophie in den französischen Schulen noch verboten gewesen war. Jetzt nun wieder verweigerte der Kanzler d'Aguesseau dem Voltaire das Imprimatur zu

seiner Darstellung des Newtonianimus. Dagegen behauptet in unsern Tagen Newtons absurde Farbenlehre noch vollkommen den Kampfplatz, 40 Jahre nach dem Erscheinen der Goethe'schen. Hume, obschon er sehr früh aufgetreten war und durchaus populär schrieb, ist bis zu seinem 50. Jahre unbeachtet geblieben. Kant, wiewohl er sein ganzes Leben hindurch geschrieben und gelehrt hatte, wurde erst nach seinem 60. Jahre berühmt. — Künstler und Dichter haben freilich besseres Spiel, als die Denker, weil ihr Publikum wenigstens hundert Mal größer ist. Dennoch, was galten Mozart und Beethoven bei ihren Lebzeiten? was Dante? was selbst Shakespeare? Hätten die Zeitgenossen dieses Letzteren Werth irgend gekannt, so würden wir, aus jener Zeit des Flors der Malerkunst, doch wenigstens ein gutes und sicher beglaubigtes Bildniß desselben haben, während jetzt nur durchaus zweifelhafte Gemälde, ein sehr schlechter Kupferstich und eine noch schlechtere Grabsteinsbüste vorhanden sind*). Ingleichen würden alsdann die von ihm übrig gebliebenen Handschriften zu Hunderten dasein, statt, wie jetzt, sich auf ein Paar gerichtliche Unterzeichnungen zu beschränken. — Alle Portugiesen sind noch stolz auf den Camoëns, ihren einzigen Dichter; er lebte aber von Almosen, die ein aus Indien mitgebrachter Negerknabe Abends auf der Straße für ihn einsammelte. — Allerdings wird, mit der Zeit, Jedem volle Gerechtigkeit (tempo è galant-uomo), allein so spät und langsam, wie weiland vom Reichskammergericht, und die stillschweigende Bedingung ist, daß er nicht mehr lebe. Denn die Vorschrift des Jesus Sirach (Cap. 11, 28): ante mortem ne laudes hominem quemquam wird treulich befolgt. Da muß denn wer unsterbliche Werke geschaffen hat, zu seinem Trost, den indischen Mythos auf sie anwenden, daß die Minuten des Lebens der Unsterblichen, auf Erden, als Jahre erscheinen und eben so die Erdenjahre nur Minuten der Unsterblichen sind.

Der hier beklagte Mangel an Urtheilskraft zeigt sich denn auch darin, daß in jedem Jahrhundert zwar das Vortreffliche der früheren Zeit verehrt, das der eigenen aber verkannt und die diesem gebührende Aufmerksamkeit schlechten Machwerken geschenkt wird, mit denen jedes Jahrzehnt sich herumträgt, um vom folgenden dafür ausgelacht zu werden. Daß nun also die Menschen das ächte Verdienst, wenn es in ihrer eigenen Zeit auftritt, so schwer erkennen, beweist aber, daß sie auch die längst anerkannten Werke des Genies, welche sie auf

---

*) A. Wivell, an inquiry into the history, authenticity and characteristics of Shakespeare's portraits; with 21 engravings. Lond. 1836.

Autorität verehren, weder verstehen, noch genießen, noch eigentlich schätzen. Und die Rechnungsprobe zu diesem Beweise ist, daß das Schlechte, z. B. Fichte'sche Philosophie, wenn es nur einmal in Kredit steht, eben auch seine Geltung noch ein Paar Menschenalter hindurch behält. Nur wenn sein Publikum ein sehr großes ist, erfolgt sein Fall schneller.

Wie nun aber doch die Sonne eines Auges bedarf, um zu leuchten, die Musik eines Ohres, um zu tönen, so ist auch der Werth aller Meisterwerke, in Kunst und Wissenschaft, bedingt durch den verwandten, ihnen gewachsenen Geist, zu dem sie reden. Nur er besitzt das Zauberwort, wodurch die in solche Werke gebannten Geister rege werden und sich zeigen. Der gemeine Kopf steht vor ihnen, wie vor einem verschlossenen Zauberschrank, oder vor einem Instrumente, das er nicht zu spielen versteht, dem er daher nur ungeregelte Töne entlockt, wie gern er auch hierüber sich selber täuscht. Und wie dasselbe Oelgemälde, gesehen in einem finstern Winkel, oder aber wenn die Sonne darauf scheint, — so verschieden ist der Eindruck desselben Meisterwerks, nach Maaßgabe des Kopfes, der es auffaßt. Demnach bedarf ein schönes Werk eines empfindenden Geistes, ein gedachtes Werk eines denkenden Geistes, um wirklich dazusein und zu leben. Allein, nur gar zu oft kann Dem, der ein solches Werk in die Welt schickt, nachher zu Muthe werden, wie einem Feuerwerker, der sein lange und mühsam vorbereitetes Erzeugniß endlich mit Enthusiasmus abgebrannt hat und dann erfährt, daß er damit an den unrechten Ort gekommen, und sämmtliche Zuschauer die Zöglinge der Blindenanstalt gewesen seien. Und doch ist er so immer noch besser daran, als wenn er ein Publikum von lauter Feuerwerkern gehabt hätte, da, in diesem Fall, wenn seine Leistung außerordentlich gewesen, sie ihm den Hals hätte kosten können.

Die Quelle alles Wohlgefallens ist die Homogeneität. Schon dem Schönheitssinn ist die eigene Species und in dieser wieder die eigene Rasse, unbedenklich die schönste. Auch im Umgang zieht Jeder den ihm Aehnlichen entschieden vor, so daß einem Dummkopf die Gesellschaft eines andern Dummkopfs ungleich lieber ist, als die aller großen Geister zusammengenommen. Jedem müssen sonach zuvörderst seine eigenen Werke am besten gefallen, weil sie eben nur der Spiegelreflex seines eigenen Geistes und das Echo seiner Gedanken sind. Demnächst aber werden Jedem die Werke der ihm Homogenen zusagen, also wird der Platte, Seichte, Verschrobene, in bloßen Worten Kramende nur dem Platten, Seichten, Verschrobenen und dem bloßen

Wortkram seinen aufrichtigen, wirklich gefühlten Beifall zollen, die Werke der großen Geister hingegen wird er allein auf Autorität, d. h. durch Scheu gezwungen, gelten lassen, während sie ihm, im Herzen, mißfallen. „Sie sprechen ihn nicht an“, ja, sie widerstehen ihm; Dies wird er jedoch nicht ein Mal sich selber eingestehen. Nur schon bevorzugte Köpfe können die Werke des Genies wirklich genießen; zum ersten Erkennen derselben aber, wenn sie noch ohne Autorität dastehen, ist bedeutende Ueberlegenheit des Geistes erfordert. Demnach hat man dies Alles wohl erwogen, sich nicht zu wundern, daß sie so spät, vielmehr daß sie jemals Beifall und Ruhm erlangen. Dies geschieht nur auch eben durch einen langsamen und komplicirten Proceß, indem nämlich jeder schlechte Kopf allmählich, gezwungen und gleichsam gebändigt, das Uebergewicht des zunächst über ihm stehenden anerkennt und so aufwärts, wodurch es nach und nach dahin kommt, daß das bloße Resultat des Gewichtes der Stimmen das der Zahl derselben überwältigt; welches eben die Bedingung alles ächten, d. h. verdienten Ruhmes ist. Bis dahin aber kann das größte Genie, auch nachdem es seine Proben abgelegt hat, so dastehen, wie ein König stände unter einer Schaar seines eigenen Volkes, die ihn aber nicht persönlich kennt und daher ihm nicht Folge leisten wird, wenn seine obersten Staatsdiener ihn nicht begleiten. Denn kein subalterner Beamter ist fähig, seinen Befehl direkt zu empfangen. Ein solcher kennt nämlich nur die Unterschrift seines Vorgesetzten, wie dieser die des seinigen, und so aufwärts, bis ganz oben, wo der Kabinetssekretär die Unterschrift des Ministers und dieser die des Königs attestirt. Durch analoge Zwischenstufen ist der Ruhm des Genies bei der Menge bedingt. Daher auch stockt der Fortgang desselben am leichtesten im Anfang, weil die obern Behörden, deren nur wenige sein können, am häufigsten fehlen; je weiter hingegen abwärts, an desto Mehrere zugleich ist der Befehl gerichtet, daher er nun nicht mehr ins Stocken geräth.

Ueber diesen Hergang müssen wir uns damit trösten, daß es noch für ein Glück zu erachten ist, wenn die allermeisten Menschen nicht aus eigenen Mitteln, sondern bloß auf fremde Autorität, urtheilen. Denn was für Urtheile würden über Platon und Kant, über Homer, Shakespeare und Goethe ergehen, wenn jeder nach Dem urtheilte, was er wirklich an ihnen hat und genießt, und nicht vielmehr die zwingende Autorität ihn sagen ließe was sich ziemt, so wenig es ihm auch vom Herzen gehen mag. Ohne solches Bewandtniß der Sache wäre für wahres Verdienst, in hoher Gattung, gar kein Ruhm zu erlangen möglich. Dabei ist ein zweites Glück, daß Jeder doch noch so viel

eigenes Urtheil hat, als nöthig ist, um die Superiorität des zunächst über ihm Stehenden zu erkennen und dessen Autorität zu befolgen, wodurch denn zuletzt die Vielen sich der Autorität der Wenigen unterwerfen und jene Hierarchie der Urtheile zu Stande kommt, auf der die Möglichkeit des festen und endlich weit reichenden Ruhmes beruht. Für die unterste Klasse, der die Verdienste eines großen Geistes ganz unzugänglich sind, ist am Ende bloß das Monument, welches in ihr, durch einen sinnlichen Eindruck, eine dumpfe Ahnung davon erregt.

Nicht weniger jedoch, als die Urtheilslosigkeit, steht dem Ruhme des Verdienstes in hoher Gattung der Neid entgegen, er, der ja selbst in den niedrigsten demselben schon beim ersten Schritte sich entgegenstellt und bis zum letzten nicht von ihm weicht, daher denn eben er zur Schlechtigkeit des Laufes der Welt ein Großes beiträgt und Ariosto Recht erhält, sie zu bezeichnen als

questa assai più oscura, che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piéna.

Der Neid nämlich ist die Seele des überall florirenden, stillschweigend und ohne Verabredung zusammenkommenden Bundes aller Mittelmäßigen gegen den einzelnen Ausgezeichneten in jeder Gattung. Einen solchen nämlich will Keiner in seinem Wirkungskreise wissen, in seinem Bereiche dulden, sondern si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs ist die einmüthige Losung der Mittelmäßigkeit allüberall. Zur Seltenheit des Vortrefflichen und zur Schwierigkeit, die es findet, verstanden und erkannt zu werden, kommt also noch jenes übereinstimmende Wirken des Neides Unzähliger, es zu unterdrücken, ja, wo möglich, es ganz zu ersticken.

Sobald daher, in irgend einem Fache, ein eminentes Talent sich spüren läßt, sind alle Mediokren des Faches einhellig bemüht, es zuzudecken, ihm die Gelegenheit zu benehmen und auf alle Weise zu verhindern, daß es bekannt werde, sich zeige und an den Tag komme, nicht anders, als wäre es ein Hochverrath, begangen an ihrer Unfähigkeit, Plattheit und Stümperhaftigkeit. Meistens hat ihr Unterdrückungssystem, geraume Zeit hindurch, guten Erfolg, weil gerade das Genie, welches seine Sache, mit kindlichem Zutrauen, ihnen darreicht, damit sie Freude daran haben möchten, den Schlichen und Ränken niederträchtiger Seelen, die nur im Gemeinen, dort aber vollkommen zu Hause sind, am wenigsten gewachsen ist, ja, sie nicht ein Mal ahnet, noch versteht, und daher alsdann, über den Empfang betreten, vielleicht an seiner Sache zu zweifeln anfängt, dadurch aber an sich

selber irre werden und seine Bestrebungen aufgeben kann, wenn ihm nicht noch zu rechter Zeit die Augen aufgehen, über jene Nichtswürdigen und ihr Treiben. Man sehe, — um die Beispiele nicht zu sehr in der Nähe, noch auch in schon fabelhafter Ferne zu suchen, — wie der Neid deutscher Musiker, ein Menschenalter hindurch, sich gesträubt hat, das Verdienst des großen Rossini anzuerkennen; bin ich doch ein Mal Zeuge gewesen, daß man, an einer großen, konstituirten Liedertafel, nach der Melodie seines unsterblichen di tanti palpiti, zum Hohn, die Speisekarte absang. Ohnmächtiger Neid! Die Melodie überwand und verschlang die gemeinen Worte. Und so haben, allem Neid zum Trotz, Rossini's wundervolle Melodien sich über den ganzen Erdball verbreitet und jedes Herz erquickt, wie damals, so noch heute und in secula seculorum. Ferner sehe man, wie den deutschen Medicinern, namentlich den recensirenden, vor Zorn der Kamm steigt, wenn ein Mann wie Marshal Hall ein Mal merken läßt, er wisse, daß er etwas geleistet habe. — Neid ist das sichere Zeichen des Mangels, also, wenn auf Verdienste gerichtet, des Mangels an Verdiensten. Das Verhalten des Neides gegen die Ausgezeichneten hat mein trefflicher Balthazar Gracian in einer ausführlichen Fabel überaus schön dargestellt; sie steht in seinem Discreto, unter der Ueberschrift hombre de ostentacion. Da sind sämmtliche Vögel aufgebracht und verschworen gegen den Pfau, mit seinem Federrade. „Wenn wir nur erlangen", sagte die Elster, „daß er die vermaledeite Parade mit seinem Federschweife nicht mehr machen kann, da wird seine Schönheit bald ganz verfinstert sein; denn was Keiner sieht, ist als ob es nicht existirte" u. s. f. — Demgemäß ist denn auch die Tugend der Bescheidenheit bloß zur Schutzwehr gegen den Neid erfunden worden. Daß es allemal Lumpe sind, die auf Bescheidenheit dringen und sich so herzinniglich über die Bescheidenheit eines Mannes von Verdienst freuen, habe ich auseinandergesetzt in meinem Hauptwerke, Bd. 2, Kap. 37, S. 426. (3. Aufl. 487). In Lichtenberg's „Vermischten Schriften" (Neue Ausg., Göttingen 1844, Bd. 3. S. 19) findet man den Satz angeführt: „La modestie devroit être la vertu de ceux, à qui les autres manquent." Goethe's bekannter und Vielen ärgerlicher Ausspruch „nur die Lumpe sind bescheiden" hat schon einen alten Vorgänger, beim Cervantes, welcher, unter den seiner „Reise auf dem Parnaß" angehängten Verhaltungsregeln für Dichter, auch diese giebt: que todo poeta, á quien sus versos hubieren dado á entender que lo es, se estime y tenga en mucho, ateniendose á aquel refran: ruin sea el que por ruin se tiene (Jeder Dichter, dem seine Verse zu ver-

stehen gegeben haben, daß er einer ist, achte und schätze sich hoch, sich an das Sprichwort haltend: ein Lump sei, wer sich für einen Lump hält). Shakespeare deklarirt, in vielen seiner Sonette, wo allein er von sich sprechen konnte, mit eben so viel Sicherheit, wie Unbefangenheit, was er schreibt für unsterblich. Sein neuer kritischer Herausgeber Collier sagt darüber, in seiner Einleitung zu den Sonetten, S. 473: „In vielen derselben finden sich bemerkenswerthe Anzeichen von Selbstgefühl und Zuversicht auf die Unsterblichkeit seiner Verse, und bleibt, in dieser Hinsicht, unsers Autors Meinung fest und beständig. Nie nimmt er Anstand, sie auszusprechen, und vielleicht giebt es, weder im Alterthum, noch in der neuen Zeit, einen Schriftsteller, welcher, im Verhältniß zu seinen hinterlassenen Schriften solcher Art, seinen festen Glauben, daß die Welt Das, was in dieser Dichtungsart geschrieben, nicht werde willig untergehen lassen, so oft und so entschieden ausgedrückt hat."

Ein vom Neide häufig gebrauchtes Mittel zur Herabsetzung des Guten, im Grunde sogar die bloße Kehrseite derselben ist das ehr- und gewissenlose Lobpreisen des Schlechten, denn sobald das Schlechte Geltung erhält, ist das Gute verloren. So wirksam daher dieses Mittel, besonders wenn ins Große getrieben, auf eine Weile ist, so kommt am Ende doch die Zeit der Abrechnung, und der vorübergehende Kredit, in den es die schlechten Produktionen gesetzt hatte, wird durch den bleibenden Diskredit der niederträchtigen Lober desselben bezahlt, weshalb sie gern sich anonym halten.

Da dieselbe Gefahr auch dem direkten Herabsetzen und Tadeln des Guten, wenn gleich schon aus größerer Entfernung, droht, so sind Viele zu klug, als daß sie zu diesem sich entschlössen. Daher ist die nächste Folge des Auftretens eines eminenten Verdienstes oft nur, daß sämmtliche dadurch so tief, wie die Vögel durch den Pfauenschweif, gekränkte Mitbewerber in ein tiefes Stillschweigen versetzt werden, so einmüthig, wie auf Verabredung; ihrer Aller Zungen sind gelähmt: es ist das silentium livoris des Seneka. Bei diesem hämischen und tückischen Schweigen, dessen terminus technicus Ignoriren heißt, kann es lange sein Bewenden haben, wenn, wie dies in höheren Wissenschaften der Fall ist, das nächste Publikum solcher Leistung aus lauter Mitbewerbern (Leuten vom Fach) besteht und folglich das größere Publikum sein Stimmrecht nur mittelbar, durch diese, ausübt, nicht selbst untersucht. Wird nun aber dennoch jenes silentium livoris endlich ein Mal vom Lobe unterbrochen, so wird auch Dieses nur

selten ohne alle Nebenabsichten der hier die Gerechtigkeit Handhabenden geschehen:

„Denn es ist kein Anerkennen,
Weder Vieler, noch des Einen,
Wenn es nicht am Tage fördert,
Wo man selbst was möchte scheinen."

W. O. Divan.

Jeder nämlich muß den Ruhm, welchen er einem Andern seines, oder eines verwandten Faches ertheilt, im Grunde sich selber entziehen; er kann nur auf Kosten seiner eignen Geltung rühmen. Demzufolge sind schon an und für sich die Menschen zum Loben und Rühmen gar nicht geneigt und aufgelegt, wohl aber zum Tadeln und Lästern, durch welches sie indirekt sich selbst loben. Soll es nun dennoch zu jenem Erstern kommen, so müssen andere Rücksichten und Motive obwalten. Da nun hier nicht der Schandweg der Kamaraderie gemeint sein kann, so ist die alsdann wirksame Rücksicht diese, daß was dem Verdienste eigener Leistungen am nächsten steht die richtige Würdigung und Anerkennung der fremden ist, gemäß der von Hesiodus und Macchiavelli aufgestellten dreifachen Rangordnung der Köpfe. (Siehe „Vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde". S. 50.)

Wer nun, seinen Anspruch auf die erste Klasse durchzusetzen, die Hoffnung aufgiebt, wird gern die Gelegenheit er greifen, eine Stelle in der zweiten einzunehmen. Fast allein hierauf beruht die Sicherheit, mit der jedes Verdienst seiner endlichen Anerkennung entgegensehen kann. Hieraus entspringt es auch, daß, nachdem der hohe Werth eines Werkes einmal anerkannt und nicht mehr zu verhehlen, noch abzuleugnen ist, alsdann Alle sich um die Wette beeifern, es zu loben und zu ehren, weil es nämlich, im Bewußtsein, des Xenophanischen σοφον ειναι δει τον επιγνωσομενον τον σοφον, dadurch sich selbst zu Ehren bringen, weshalb sie eilen, für sich zu ergreifen, was dem ihnen nun ein Mal unerreichbaren Preis des ursprünglichen Verdienstes zunächst liegt: die richtige Schätzung desselben. Daher geht es alsdann, wie bei einem zum Weichen gebrachten Heere, wo, wie vorhin beim Kämpfen, jetzt beim Laufen Jeder der Vorderste sein will. Nunmehr nämlich eilt Jeder, seinen Beifall dem anerkannt Preiswürdigen darzubringen, ebenfalls vermöge einer meistens ihm selbst verborgenen Anerkennung des schon oben erörterten Gesetzes der Homogeneität, damit es nämlich scheine, als sei seine Art zu denken und zu schauen der des Gerühmten gleichartig,

um wenigstens die Ehre seines Geschmacks zu retten, da ihm nichts weiter übrig gelassen ist.

Von hier aus ist leicht abzusehen, daß der Ruhm zwar sehr schwer zu erlangen, ein Mal erlangt aber leicht zu bewahren ist, ingleichen, daß ein Ruhm, der schnell erfolgt, auch früh erlischt und es auch hier heißt quod cito fit, cito perit, indem begreiflicherweise Leistungen, deren Werth der gewöhnliche Menschenschlag so leicht erkennen und die Mitbewerber so willig gelten lassen konnten, auch nicht sehr hoch über dem Hervorbringungs-Vermögen Beider stehen werden. Denn tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari. Zudem ist, schon wegen des öfter erwähnten Gesetzes der Homogeneität, ein schnell eintretender Ruhm ein verdächtiges Zeichen; er ist nämlich der direkte Beifall der Menge. Was aber dieser auf sich habe, wußte Phokion, als er, bei dem über seine Rede laut gewordenen Volksbeifall, seine nahe stehenden Freunde fragte: „habe ich etwa unversehens etwas Schlechtes gesagt?“ (Plut. apophth.) Aus umgekehrten Gründen wird ein Ruhm, der von langem Bestande sein soll, sehr spät reifen, und die Jahrhunderte seiner Dauer müssen meistens mit dem Beifall der Zeitgenossen erkauft werden. Denn was so anhaltend in Geltung bleiben soll, muß eine schwer zu erlangende Trefflichkeit haben, welche auch nur zu erkennen schon Köpfe erfordert, die nicht jederzeit da sind, am wenigstens in hinreichender Anzahl, um sich vernehmbar machen zu können, während der stets wache Neid Alles thun wird, ihre Stimme zu ersticken. Mäßige Verdienste hingegen, die bald anerkannt werden, laufen dafür Gefahr, daß ihr Besitzer sie und sich überlebt, so daß für den Ruhm in der Jugend ihm Obskurität im Alter zu Theil wird, während, bei großen Verdiensten, man umgekehrt lange obskur bleiben, dafür im Alter aber glänzenden Ruhm erlangen wird. Sollte dieser jedoch sich sogar erst nach dem Tode einstellen, nun, so ist man Denen beizuzählen, von welchen Jean Paul sagt, daß die letzte Oelung ihre Taufe sei, und hat sich mit den Heiligen zu trösten, die ja auch erst nach ihrem Tode kanonisirt werden. — So bewährt sich demnach was Mahlmann im „Herodes“ sehr gut gesagt hat:

„Ich denke, das wahre Große in der Welt
Ist immer nur Das, was nicht gleich gefällt.
Und wen der Pöbel zum Gotte weiht,
Der steht auf dem Altar nur kurze Zeit.“

Beachtenswerth ist es, daß diese Regel eine ganz unmittelbare Be-

stätigung an Gemälden hat, indem, wie die Kenner wissen, die größten Meisterwerke nicht sogleich die Augen auf sich ziehen, noch das erste Mal bedeutenden Eindruck machen, sondern erst bei wiederholtem Besuch, dann aber immer mehr.

Uebrigens hängt die Möglichkeit einer zeitigen und richtigen Würdigung gegebener Leistungen zunächst von der Art und Gattung derselben ab, je nachdem nämlich diese hoch oder niedrig, mithin schwer oder leicht zu verstehen und zu beurtheilen ist, und je nachdem sie ein größeres, oder kleineres Publikum hat. Diese letztere Bedingung hängt zwar größtentheils von der ersteren, zum Theil jedoch auch davon ab, ob die gegebenen Werke der Vervielfältigung fähig sind, wie Bücher und musikalische Kompositionen. Durch die Komplikation dieser beiden Bedingungen also werden die keinem Nutzen fröhnenden Leistungen, als von welchen allein hier die Rede ist, in Hinsicht auf die Möglichkeit baldiger Anerkennung und Schätzung ihres Werthes, etwa folgende Reihe bilden, in welcher, was am schnellsten seine richtige Würdigung zu hoffen hat, voransteht: Seiltänzer, Kunstreiter, Balletttänzer, Taschenspieler, Schauspieler, Sänger, Virtuosen, Komponisten, Dichter (Beide wegen der Vervielfältigung ihrer Werke), Architekten, Maler, Bildhauer, Philosophen, diese letzteren nehmen ohne Vergleich die letzte Stelle ein, weil ihre Werke nicht Unterhaltung, sondern bloß Belehrung verheißen, dabei Kenntnisse voraussetzen und viel eigene Anstrengung des Lesers verlangen, wodurch ihr Publikum äußerst klein wird und ihr Ruhm viel mehr Ausdehnung in der Länge, als in der Breite erhält. Ueberhaupt verhält der Ruhm sich in Hinsicht auf die Möglichkeit seiner Dauer ungefähr umgekehrt wie hinsichtlich der seines baldigen Eintritts, so daß danach obige Reihe in umgekehrter Ordnung gälte; nur daß alsdann Dichter und Komponisten, wegen der Möglichkeit ewiger Erhaltung aller schriftlichen Werke, dem Philosophen zunächst zu stehen kommen, dem jedoch nunmehr der erste Platz gebührt, wegen der viel größern Seltenheit der Leistungen in diesem Fache, der hohen Wichtigkeit derselben und der Möglichkeit ihrer fast vollkommenen Uebersetzung in alle Sprachen. Sogar überlebt bisweilen der Ruhm der Philosophen ihre Werke selbst, wie Dies dem Thales, Empedokles, Herakleitos, Demokritos, Parmenides, Epikuros u. a. m. begegnet ist.

Nun aber andererseits, bei Werken, welche dem Nutzen, oder gar unmittelbar dem sinnlichen Genusse dienen, findet die richtige Würdigung keine Schwierigkeit, und ein ausgezeichneter Pastetenbäcker wird in

keiner Stadt lange obskur bleiben, geschweige nöthig haben, an die Nachwelt zu appelliren. —

Dem schnell eintretenden Ruhm ist auch der falsche beizuzählen, nämlich der künstliche, durch ungerechtes Lob, gute Freunde, bestochene Kritiker, Winke von oben und Verabredungen von unten, bei richtig vorausgesetzter Urtheilslosigkeit der Menge, auf die Beine gebrachte Ruhm eines Werkes. Er gleicht den Ochsenblasen, durch die man einen schweren Körper zum Schwimmen bringt. Sie tragen ihn, längere oder kürzere Zeit, je nachdem sie wohl aufgebläht und fest zugeschnürt sind, aber die Luft transsudirt allmählich doch, und er sinkt. Dies ist das unvermeidliche Loos der Werke, welche die Quelle ihres Ruhmes nicht *in sich* haben; das falsche Lob verhallt, die Verabredungen sterben aus, der Kenner findet den Ruhm nicht bestätigt, dieser erlischt, und eine desto größere Geringschätzung tritt an seine Stelle. Hingegen die ächten Werke, welche die Quelle ihres Ruhmes *in sich* haben und daher zu jeder Zeit die Bewunderung von Neuem zu entzünden vermögen, gleichen den specifisch leichteren Körpern, die aus eigenen Mitteln sich stets oben erhalten, und so gehen sie den Strom der Zeit hinab.

Jedoch auch, wenn man seinen Blick weiter ausdehnt und *das Lob der Zeitgenossen* aller Zeiten überhaupt ins Auge faßt, wird man finden, daß dasselbe eigentlich immer eine Hure ist, prostituirt und besudelt durch tausend Unwürdige, denen es zu Theil geworden. Wer könnte einer solchen Metze noch begehren? wer möchte auf ihre Gunst stolz sein? wer wird sie nicht verschmähen? — Hingegen ist der *Ruhm bei der Nachwelt* eine stolze, spröde Schöne, die sich nur dem Würdigen, dem Sieger, dem seltenen Helden hingiebt. — So ist's. Und ist nebenbei daraus zu schließen, wie es um dieses bipedische Geschlecht bestellt sein muß, da Menschenalter, ja, Jahrhunderte erfordert sind, ehe aus seinen Hunderten von Millionen eine Handvoll Köpfe zusammenkommt, die Gutes von Schlechtem, Aechtes von Unächtem, Gold von Kupfer zu unterscheiden fähig sind und die man demnach den Richterstuhl der Nachwelt nennt, welchem zudem noch der Umstand günstig ist, daß alsdann der unversöhnliche Neid der Unfähigkeit und die absichtsvolle Schmeichelei der Niederträchtigkeit verstummt sind, wodurch die Einsicht zum Worte gelangt.

Und sehen wir denn nicht, der besagten elenden Beschaffenheit des Menschengeschlechts entsprechend, zu allen Zeiten, die großen Genien, sei es in der Poesie, oder der Philosophie, oder den Künsten, dastehen, wie vereinzelte Helden, welche allein gegen den Andrang eines Heeres-

haufen den verzweifelten Kampf aufrecht erhalten? Denn die Stumpfheit, Rohheit, Verkehrtheit, Albernheit und Brutalität der großen, großen Mehrheit des Geschlechts steht, in jeder Art und Kunst, ihrem Wirken ewig entgegen und bildet dadurch jenen feindlichen Heereshaufen, dem sie zuletzt doch unterliegen. Was auch solche einzelne Helden leisten mögen, es wird schwer erkannt, spät und nur auf Autorität geschätzt und leicht, wenigstens auf eine Weile, wieder verdrängt. Denn immer von Neuem wird gegen dasselbe das Falsche, das Platte, das Abgeschmackte zu Markte gebracht, und alles Dieses sagt jener großen Mehrheit besser zu, behauptet also meistentheils den Kampfplatz. Mag auch vor derselben der Kritiker stehen und schreien, wie Hamlet, wann er seiner nichtswürdigen Mutter die beiden Bildnisse vorhält: „habt ihr Augen? habt ihr Augen?“ — ach, sie haben keine! Wenn ich die Menschen beim Genusse der Werke großer Meister beobachte und die Art ihres Beifalls sehe, so fallen mir dabei oft die zur sogenannten Komödie abgerichteten Affen ein, die sich wohl ziemlich menschlich gebärden, dazwischen aber immer verrathen, daß das eigentliche innere Princip jener Gebärden ihnen dennoch abgeht, indem sie die unvernünftige Natur durchblicken lassen.

Dem Allen zufolge ist die oft gebrauchte Redensart, daß Einer „über seinem Jahrhundert stehe“, dahin auszulegen, daß er über dem Menschengeschlechte überhaupt steht, weshalb eben er nur von Solchen unmittelbar erkannt wird, welche schon selbst sich bedeutend über das Maaß der gewöhnlichen Fähigkeiten erheben; diese aber sind zu selten, als daß deren zu jeder Zeit eine Anzahl vorhanden sein könnte. Ist also Jener in diesem Stücke nicht besonders vom Schicksale begünstigt, so wird er „von seinem Jahrhundert verkannt“, d. h. so lange ohne Geltung bleiben, bis die Zeit allmählich die Stimmen der seltenen, ein Werk hoher Gattung zu beurtheilen fähigen Köpfe zusammengebracht hat. Danach heißt es dann bei der Nachwelt: „der Mann stand über seinem Jahrhundert“, statt über der „Menschheit“; diese nämlich wird gern ihre Schuld einem einzigen Jahrhundert aufbürden. Hieraus folgt, daß wer über seinem Jahrhunderte gestanden hat, wohl auch über jedem andern gestanden haben würde, es sei denn, daß in irgend einem, durch einen seltenen Glücksfall, einige fähige und gerechte Beurtheiler, in der Gattung seiner Leistungen, zugleich mit ihm geboren worden wären, wie, einem schönen indischen Mythos zufolge, wenn Wischnu sich als Held inkarnirt, dann zu gleicher Zeit Brahma als Sänger seiner Thaten auf die Welt kommt, daher eben Valmiki,

Vyasa und Kalidasa Inkarnationen des Brahma sind *). — In diesem Sinne nun kann man sagen, daß jedes unsterbliche Werk sein Zeitalter auf die Probe stellt, ob nämlich es im Stande sein werde, dasselbe zu erkennen; meistens besteht es die Probe nicht besser, als die Nachbarn des Philemon und Baukis, welche den unerkannten Göttern die Thüre wiesen. Demnach geben den richtigen Maaßstab für den intellektuellen Werth eines Zeitalters nicht die großen Geister, die in demselben auftraten, da ihre Fähigkeiten das Werk der Natur sind und die Möglichkeit der Ausbildung derselben zufälligen Umständen anheim gestellt war, sondern ihn giebt die Aufnahme, welche ihre Werke bei ihren Zeitgenossen gefunden haben, ob nämlich ihnen ein baldiger und lebhafter Beifall ward, oder ein später und zäher, oder ob er ganz der Nachwelt überlassen blieb. Dies wird besonders dann der Fall sein, wenn es Werke hoher Gattung sind. Denn der oben erwähnte Glücksfall wird um so gewisser ausbleiben, je Wenigeren überhaupt zugänglich die Gattung ist, in der ein großer Geist arbeitet. Hier liegt der unermeßliche Vortheil, in welchem, hinsichtlich ihres Ruhmes, die Dichter stehen, indem sie beinahe Allen zugänglich sind. Hätte Walter Scott nur von etwa hundert Personen gelesen und beurtheilt werden können, so wäre vielleicht irgend ein gemeiner Skribler ihm vorgezogen worden, und wenn nachher die Sache sich aufgeklärt hätte, würde auch ihm die Ehre zu Theil geworden sein, „über seinem Jahrhundert gestanden zu haben". — Wenn nun aber gar noch zur Unfähigkeit jener hundert Köpfe, die im Namen eines Zeitalters ein Werk zu beurtheilen haben, bei ihnen sich Neid, Unredlichkeit und Zielen nach persönlichen Zwecken gesellt, — dann hat ein solches Werk das traurige Schicksal Dessen, der vor einem Tribunal plaidirt, dessen sämmtliche Beisitzer bestochen sind.

Dem entsprechend zeigt die Litterargeschichte durchgängig, daß Die, welche die Einsichten und Erkenntnisse selbst sich zu ihrem Zwecke machten, verkannt und verlassen sitzen geblieben sind, während Die, welche mit dem bloßen Scheine derselben paradirten, die Bewunderung ihrer Zeitgenossen, nebst den Emolumenten, gehabt haben.

Denn zunächst ist die Wirksamkeit eines Schriftstellers dadurch bedingt, daß er den Ruf erlange, man müsse ihn lesen. Diesen Ruf nun aber werden, durch Künste, Zufall und Wahlverwandtschaft, hundert Unwürdige schnell erlangen, während ein Würdiger langsam und spät dazu kommt. Jene nämlich haben Freunde, weil das Pack stets

*) Polier, mythol. d. Indous, Vol. 1 p. p. 172—190.

in Menge vorhanden ist und eng zusammenhält; er aber hat nur Feinde, weil geistige Ueberlegenheit, überall und in allen Verhältnissen, das Verhaßteste auf der Welt ist; und nun gar bei den Stümpern im selben Fache, die selbst für etwas gelten möchten*). — Sollten die Philosophieprofessoren etwa meinen, daß hier auf sie und auf ihre mehr als 30 Jahre lang eingehaltene Taktik gegen meine Werke angespielt werde, so haben sie es getroffen.

Weil nun dies Alles sich so verhält, so ist, um etwas Großes zu leisten, etwas, das seine Generation und sein Jahrhundert überlebt, hervorzubringen, eine Hauptbedingung, daß man seine Zeitgenossen, nebst ihren Meinungen, Ansichten und daraus entspringendem Tadel und Lobe, für gar nichts achte. Diese Bedingung findet jedoch sich immer von selbst ein, sobald die übrigen beisammen sind; und das ist ein Glück. Denn wollte Einer, beim Hervorbringen solcher Werke, die allgemeine Meinung, oder das Urtheil der Fachgenossen berücksichtigen, so würden sie, bei jedem Schritte, ihn vom rechten Wege abführen. Daher muß wer auf die Nachwelt kommen will, sich dem Einflusse seiner Zeit entziehen, dafür aber freilich auch meistens dem Einfluß auf seine Zeit entsagen und bereit sein, den Ruhm der Jahrhunderte mit dem Beifall der Zeitgenossen zu erkaufen.

Wenn nämlich irgend eine neue und daher paradoxe Grundwahrheit in die Welt kommt, so wird man allgemein sich ihr hartnäckig und möglichst lange widersetzen, ja, sie noch dann leugnen, wenn man schon wankt und fast überführt ist. Inzwischen wirkt sie im Stillen fort und frißt, wie eine Säure, um sich, bis Alles unterminirt ist; dann wird hin und wieder ein Krachen vernehmbar, der alte Irrthum stürzt ein, und nun steht plötzlich, wie ein aufgedecktes Monument, das neue Gedankengebäude da, allgemein anerkannt und bewundert. Freilich pflegt das Alles sehr langsam zu gehen. Denn auf wen zu hören sei merken die Leute in der Regel erst, wenn er nicht mehr da ist, so daß das hear, hear! erschallt, nachdem der Redner abgetreten.

Ein besseres Schicksal hingegen erwartet die Werke gewöhnlichen Schlages. Sie entstehen im Fortgang und Zusnmmenhang der Gesammtbildung ihres Zeitalters, sind daher mit dem Geiste der Zeit, d. h. den gerade herrschenden Ansichten, genau verbunden und auf

---

*) In der Regel werden Quantität und Qualität des Publikums eines Werkes im umgekehrten Verhältniß stehen; daher z. B. aus den zahlreichen Auflagen eines Dichterwerkes keineswegs auf dessen Werth zu schließen ist.

das Bedürfniß des Augenblicks berechnet. Wenn sie daher nur irgend einiges Verdienst haben, so wird dasselbe sehr bald anerkannt, und sie werden, als eingreifend in die Bildungsepoche ihrer Zeitgenossen bald Antheil finden; ihnen wird Gerechtigkeit widerfahren, ja, oft mehr als solche; und dem Neide geben sie doch nur wenig Stoff, da, wie gesagt, tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari. Aber jene außerordentlichen Werke, welche bestimmt sind, der ganzen Menschheit anzugehören und Jahrhunderte zu leben, sind bei ihrem Entstehen zu weit im Vorsprung, eben deshalb aber der Bildungsepoche und dem Geiste ihrer eigenen Zeit fremd. Sie gehören diesen nicht an, sie greifen in ihren Zusammenhang nicht ein, gewinnen also den darin Begriffenen kein Interesse ab. Sie gehören eben einer andern, einer höhern Bildungsstufe und einer noch fern liegenden Zeit an. Ihre Laufbahn verhält sich zu der jener andern, wie die des Uranus zu der des Merkur. Ihnen widerfährt daher vor der Hand keine Gerechtigkeit; man weiß nicht, was man damit soll, läßt sie also liegen, um seinen kleinen Schneckengang fortzusetzen. Sieht doch auch das Gewürm nicht den Vogel in der Luft.

Die Zahl der Bücher, welche in einer Sprache geschrieben werden, mag sich zur Zahl derjenigen, welche ein Theil ihrer eigentlichen und bleibenden Litteratur werden, verhalten ungefähr wie 100 000 zu Eins. — Und welche Schicksale haben diese letzteren meistens zu überstehen, ehe sie, jene 100 000 vorbeisegelnd, auf dem ihnen gebührenden Ehrenplatz anlangen! Sie sind sämmtlich die Werke ungewöhnlicher und entschieden überlegener Köpfe, und eben deshalb von den andern specifisch verschieden, was denn auch früher oder später zu Tage kommt.

Man denke nicht, daß es mit diesem Gange der Dinge sich jemals bessern werde. Die elende Beschaffenheit des Menschengeschlechts nimmt zwar in jeder Generation eine etwas veränderte Gestalt an, ist aber zu allen Zeiten dieselbe. Die ausgezeichneten Geister dringen selten bei Lebzeiten durch, weil sie im Grunde doch bloß von den ihnen schon verwandten ganz und recht eigentlich verstanden werden.

Da nun den Weg zur Unsterblichkeit, aus so vielen Millionen, selten auch nur Einer geht, so muß er nothwendig sehr einsam sein; und so wird die Reise zur Nachwelt durch eine entsetzlich öde Gegend zurückgelegt, die der Lybischen Wüste gleicht, von deren Eindruck bekanntlich Keiner einen Begriff hat, als wer sie gesehen. Inzwischen empfehle ich zu dieser Reise vor Allem leichte Bagage, weil man sonst zu Vieles unterwegs abwerfen muß. Man sei daher stets des

Ausspruchs Balthazar Gracians eingedenk: lo bueno, si breve, dos vezes bueno (Das Gute, wenn kurz, ist doppelt gut), welcher überhaupt den Deutschen ganz besonders zu empfehlen ist.

Zu der kurzen Spanne Zeit, in der sie leben, verhalten sich die großen Geister wie große Gebäude zu einem engen Platze, auf dem sie stehen. Man sieht nämlich diese nicht in ihrer Größe, weil man zu nahe davor steht, und aus der analogen Ursache wird man jene nicht gewahr, aber wenn ein Jahrhundert dazwischen liegt, werden sie anerkannt und zurückgewünscht.

Ja, selbst der eigene Lebenslauf des vergänglichen Sohnes der Zeit, der ein unvergängliches Werk hervorgebracht hat, zeigt zu diesem ein großes Mißverhältniß, — analog dem der sterblichen Mutter, wie Semele, oder Maja, die einen unsterblichen Gott geboren hat, oder dem entgegengesetzten der Thetis zu Achill. Denn Vergängliches und Unvergängliches stehen in zu großem Widerspruch. Seine kurze Spanne Zeit, sein bedürftiges, bedrängtes, unstätes Leben wird selten erlauben, daß er auch nur den Anfang der glänzenden Bahn seines unsterblichen Kindes sehe, oder irgend für Das gelte, was er ist. Sondern ein Mann von Nachruhm bleibt das Widerspiel eines Edelmannes, welcher ein Mann von Vorruhm ist.

Inzwischen läuft, für den Berühmten, der Unterschied zwischen dem Ruhme bei der Mitwelt und dem bei der Nachwelt, am Ende bloß darauf hinaus, daß beim ersteren seine Verehrer von ihm durch den Raum, beim andern durch die Zeit getrennt sind. Denn unter den Augen hat er sie, auch beim Ruhm der Mitwelt, in der Regel nicht. Die Verehrung verträgt nämlich nicht die Nähe, sondern hält sich fast immer in der Ferne auf, weil sie, bei persönlicher Gegenwart des Verehrten, wie Butter an der Sonne schmilzt. Demnach werden selbst den schon bei der Mitwelt Berühmten neun Zehntel der in seiner Nähe Lebenden bloß nach Maaßgabe seines Standes und Vermögens estimiren, und allenfalls wird beim übrigen Zehntel, in Folge einer aus der Ferne gekommenen Kunde, ein dumpfes Bewußtsein seiner Vorzüge Statt finden. Ueber diese Inkompatibilität der Verehrung mit der persönlichen Anwesenheit und des Ruhmes mit dem Leben haben wir einen gar schönen lateinischen Brief des Petrarka; in der mir vorliegenden venezianischen Ausgabe, von 1492, seiner epistolae familiares ist es der zweite und an den Thomas Messanensis gerichtet. Er sagt, unter Anderm, daß sämmtliche Gelehrte seiner Zeit die Maxime hätten, alle Schriften gering-

zuschätzen, deren Verfasser ihnen auch nur ein einziges Mal zu Gesichte gekommen wäre. — Sind demnach die Hochberühmten, hinsichtlich der Anerkennung und Verehrung, immer auf die Ferne gewiesen so kann es ja so gut die zeitliche, wie die räumliche sein. Freilich erhalten sie bisweilen aus dieser, aber nie auch aus jener, Kunde davon; dafür jedoch ist das ächte, große Verdienst im Stande, seinen Ruhm bei der Nachwelt mit Sicherheit zu anticipiren. Ja, wer einen wirklich großen Gedanken erzeugt, wird, schon im Augenblicke der Konception desselben, seines Zusammenhanges mit den kommenden Geschlechtern inne, so daß er dabei die Ausdehnung seines Daseins durch Jahrhunderte fühlt und auf diese Weise, wie für die Nachkommen, so auch mit ihnen lebt. Wenn nun andrerseits wir, von der Bewunderung eines großen Geistes, dessen Werke uns eben beschäftigt haben, ergriffen, ihn zu uns heranwünschen, ihn sehen, sprechen, und unter uns besitzen möchten, so bleibt auch diese Sehnsucht nicht unerwidert; denn auch er hat sich gesehnt nach einer anerkennenden Nachwelt, welche ihm die Ehre, Dank und Liebe zollen würde, die eine neiderfüllte Mitwelt ihm verweigerte.

Wenn nun also die Geisteswerke der höchsten Art meistens erst vor dem Richterstuhle der Nachwelt Anerkennung finden, so ist ein umgekehrtes Schicksal gewissen glänzenden Irrthümern bereitet, welche, von talentvollen Leuten ausgehend, so scheinbar begründet auftreten und mit so viel Verstand und Kenntniß vertheidigt werden, daß sie, bei ihren Zeitgenossen, Ruhm und Ansehen erlangen und, wenigstens so lange ihre Urheber leben, sich auch darin erhalten. Dieser Art sind manche falsche Theorien, falsche Kriticismen, auch Gedichte und Kunstwerke in einem vom Vorurtheile der Zeit geleiteten, falschen Geschmack, oder Manier. Das Ansehen und die Geltung aller solcher Dinge beruht darauf, daß Die noch nicht da sind, welche sie zu widerlegen, oder sonst das Falsche derselben nachzuweisen verstehen. Meistens jedoch bringt diese schon die nächste Generation heran, und dann hat die Herrlichkeit ein Ende. Nur in einzelnen Fällen dauert es lange damit, wie z. B. mit Newtons Farbenlehre der Fall gewesen, ja, noch ist; andere Beispiele dieser Art sind das Ptolemäische Weltsystem, Stahls Chemie, F. A. Wolfs Abstreiten der Persönlichkeit und Identität Homers, vielleicht auch Niebuhrs destruktive Kritik der römischen Königsgeschichte u. s. w. So ist denn der Richterstuhl der Nachwelt, wie im günstigen, so auch im ungünstigen Fall, der gerechte Kassationshof der Urtheile der Mitwelt. Darum ist es

so schwer und so selten, der Mitwelt und der Nachwelt gleichmäßig Genüge zu leisten.

Die unausbleibliche Wirkung der Zeit auf die Berichtigung der Erkenntniß und des Urtheils sollte man überhaupt im Auge behalten, um sich damit zu beruhigen, so oft, sei es in Kunst und Wissenschaft, oder im praktischen Leben, starke Irrthümer auftreten und um sich greifen, oder ein falsches, ja grundverkehrtes Beginnen und Treiben sich geltend macht und die Menschen ihren Beifall dazu geben. Da soll man nämlich sich nicht ereifern, noch weniger verzagen, sondern denken, daß sie schon davon zurückkommen werden und nur der Zeit und Erfahrung bedürfen, um selbst, aus eigenen Mitteln, Das zu erkennen, was der schärfer Sehende auf den ersten Blick sah. — Wenn die Wahrheit aus dem Thatbestande der Dinge spricht, braucht man nicht ihr mit Worten gleich zu Hülfe zu kommen; die Zeit wird ihr zu tausend Zungen verhelfen. — Die Länge dieser Zeit wird freilich der Schwierigkeit des Gegenstandes und der Scheinbarkeit des Falschen angemessen sein, aber auch sie wird ablaufen, und in vielen Fällen würde es fruchtlos sein, ihr vorgreifen zu wollen. Im schlimmsten Falle wird es zuletzt im Theoretischen gehen, wie im Praktischen, wo Täuschung und Betrug, durch den günstigen Erfolg dreist gemacht, immer weiter und weiter getrieben werden, bis die Entdeckung fast unvermeidlich eintritt. So nämlich wächst auch im Theoretischen, mittelst der blinden Zuversicht der Dummköpfe, das Absurde immer höher, bis es endlich so groß geworden, daß auch das blödeste Auge es erkennt. Daher soll man zu Dergleichen sagen: je toller, je besser! Auch kann man sich stärken durch den Rückblick auf alle die Flausen und Marotten, die schon ihre Zeit gehabt haben und dann gänzlich beseitigt wurden. Im Stil, in der Grammatik und Orthographie giebt es solche, denen nur eine Lebenszeit von drei bis vier Jahren beschieden ist. Bei den großartigeren Dingen wird man freilich die Kürze des menschlichen Lebens zu beklagen haben, allemal aber wohl thun, hinter seiner Zeit zurückzubleiben, wenn man sieht, daß sie selbst im Zurückschreiten begriffen ist. Denn es giebt zweierlei Art nicht au niveau de son temps zu stehen: darunter, oder darüber.

Druck von August Pries in Leipzig.

Schopenhauer, Arthur,

Arthur Schopenhauers Werke

Bd.: 2

Leipzig 1891